A R T U R O   S C H O P E N H A U E R

L A C U A D R U P L E   R A I Z D E L
P R I N C I P I O D E R A Z O N S U F I C I E N T E

EDUARDO OVEJERO Y MAURY

M A D R I D
Librería general de Victoriano Suárez. Preciados, 48.
MCMXI

Indice

Nota sobre la versión digital:

El texto original abunda en citas, mayoritariamente en griego y latín, pero sin traducción al español. Entendemos que la intención del editor haya podido ser la preservación de las fuentes de cualquier contaminación que pueda suponer una traducción de las mismas. Sin embargo, a nuestro criterio, esto resulta en un mayor perjuicio, pues proyecta sobre el texto, el cono de sombra de un entendimiento eclipsado por la falta total de comprensión, (el de quienes carecemos de una formación clásica). Por ello, siempre que fue posible, se buscó adicionar una traducción de las mismas, trayéndolas preferentemente de versiones españolas reconocidas, y, eventualmente, de alguna traducción al inglés.

Igualmente, para ser respetuosos de la versión original, hemos indicado las notas de pie de página originales anteponiendoles el símbolo #, para quienes resulte útil tal distinción.

A continuación detallamos las fuentes consultadas:

-Aristóteles, Metafísica, Edición Electrónica Universidad de Arcis. www.philosophia.cl
-Aristóteles, Tratados de Lógica, Editorial Porrua.
-Aristoteles, Sobre el Alma, Edición Digital Libera los Libros (Biblioteca Básica Gredos).
-Aristóteles, Edición Digital Libera los Libros: Del Sentido y lo Sensible - De la Memoria y el Recuerdo (Aguilar).
-Espinosa, Etica, Edición Electrónica Libera los Libros (Ediciones Orbis, Hyspamerica).
-Herder, Diccionario de Filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona.
-LLanos, Alfredo, Los Presocráticos y sus Fragmentos, Editorial Rescate.
-Kant, Crítica de la Razón Pura, Editorial Porrúa.
-Platón, Timeo, Edición Electrónica Universidad de Arcis, www.philosophia.cl
-Platón, Diálogos, Biblioteca Básica Gredos.

-Schopenhauer, Edición Electrónica en imágenes "The Cornell Library Historical Monographs, Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason", http://historical.library.cornell.edu.
-THE EARLY CHURCH FATHERS SERIES IN WINHELP FORMAT, *A 37-VOLUME ELECTRONIC COLLECTION OF WRITINGS FROM THE FIRST 800 YEARS OF THE CHURCH.* © 1996 DR. MAGED N KAMEL. ALL RIGHTS RESERVED.
-Upanishads, versión digital.

Como último recurso, para dar una idea somera de unas pocas citas (provisoriamente hasta tanto se encuentre una traducción confiable), se utilizaron los analizadores morfológicos:

- Latin parser and translator 0.96, programmed by Adam McLean, y
- Collatinus 7.3, programmation Yves Ouvrard, http//collatinus.com

----

PROLOGO

Este tratado de filosofía elemental, que apareció por primera vez en 1813 como tesis de mi doctorado, ha llegado a ser el cimiento de todo mi sistema filosófico. Por esta razón no debe faltar en las librerías, como, sin saberlo yo, venía sucediendo desde hace cuatro años.

Ahora bien: presentar al público de nuevo este trabajo de juventud, con todos sus defectos, parecióme indisculpable. Creo también que el tiempo en que ya no pueda corregir nada no está muy remoto, y entonces empezará el período de mi verdadera influencia, que, para mi consuelo, ha de ser largo, confiando en la promesa de Séneca: *etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent*[1] (ep. 79). He corregido, pues, en lo posible, este trabajo de mis primeros años, y, dada la cortedad e inseguridad de nuestra vida, considero como una dicha que me ha sido concedida poder corregir, a los sesenta años, lo que escribí a los veintiséis.

Sin embargo, he decidido ser indulgente con mi juventud y dejarla usar de la palabra, a su modo, en lo que ha sido posible. Pero cuando se muestra equivocada o superflua, o deja de decir algo bueno, toma el viejo la palabra, lo que sucede muy a menudo, con lo cual muchos recibirán la impresión de un viejo que lee en alta voz la obra de un joven, y no desdeña, de cuando en cuando, hacer consideraciones por cuenta propia.

Fácil es comprender que una obra corregida de este modo, y después de largo tiempo, no puede tener la unidad y redondez que tendría si estuviese escrita de un solo aliento. No podrá pasar inadvertida cierta diferencia en el estilo y en la forma de exponer, tan sensible para el lector discreto, que nunca dudará sobre qué es lo que pertenece al viejo y qué es lo propio del joven. En efecto: hay gran diferencia entre el tono dulce y modesto del joven, que expone confiadamente sus ideas, siendo aún lo bastante cándido para creer seriamente que todos los que se ocupan en filosofía no persiguen otra cosa que la verdad y que, por consiguiente, aquel que se la presenta es bienvenido entre ellos; y la voz firme, pero también un poco ruda, del viejo, que sabe al dedillo entre qué gente, en qué noble cofradía de caballeros de industria y de serviles cortesanos ha caído, y qué es lo que les preocupa ante todo y sobre todo. Y si de cuando en cuando la indignación brota por todos sus poros, el lector habrá de perdonárselo; ya se sabe lo que sucede al que, no llevando en la boca más que el amor a la verdad, no se ocupa, en el fondo, más que de adivinar los deseos de sus superiores, de los que están arriba; y cuando, por otra parte, haciendo extensivo a los

[1] "Aunque ahora todos te muestren silente rencor, ya vendrán quienes te juzguen imparcialmente" Séneca, Ep, 79. (Latin parser and translator 0.96).

filósofos el *e quovis ligno fit Mercurius*[2], un charlatán tan soporífero como Hegel pasa por un gran filósofo. Ahí está la filosofía alemana sirviendo de burla a los extranjeros, rechazada por los verdaderos sabios, como una ramera que, por vil precio, hoy se vende a uno, mañana a otro, y los cerebros de la actual generación de estudiosos, desorganizados por los absurdos de Hegel; incapacitados para pensar, incultos y atontados, presa del vulgar materialismo, que ha brotado del huevo del basilisco. ¡Buen provecho! Y vuelvo a mi asunto.

Como digo, no hay que apurarse por la disparidad de tono, pues yo no podía aquí, como lo hice en mi obra capital, insertar las adiciones posteriores, aisladas; no se trata de saber lo que yo redacté a los veintiséis años y lo que escribí a los sesenta, sino de que, los que quieran orientarse y ver claro en los conceptos fundamentales de toda filosofía, encuentren en estas pocas páginas un librito en donde puedan aprender algo sólido y verdadero; y espero que así sea. En la refundición que han sufrido actualmente varias partes de la obra, ha llegado a ser ésta una breve teoría del conjunto de nuestras facultades cognoscitivas, que, partiendo del mero principio de razón, presenta el asunto por un lado nuevo y característico, que encuentra su complemento en el primer libro de mi obra *El mundo como voluntad y representación,* con los correspondientes capítulos del segundo tomo, y en la *Crítica de la filosofía kantiana.*

Francfort-s.-e.-Mena, Septiembre 1847.

2

CAPITULO PRIMERO

Introducción.

1

EL MÉTODO

El divino Platón y el asombroso Kant unen su poderosa voz; para preconizar la necesidad de una regla para el método de todas las filosofías, y aun de todas las ciencias en general [3] - [4] . Dos leyes, dicen, la de la homogeneidad y la de la especificación, deben emplearse en igual medida, sin abusar de la una con perjuicio de la otra. La ley de la homogeneidad nos enseña, mediante la observación de la semejanza y correspondencia o armonía de la cosas, a formar con ellas especies y a reunir estas especies en géneros basados en alguna semejanza o cualidad común, para luego juntar estos géneros en familias, y así sucesivamente, hasta llegar a un concepto, el más comprensivo, que los abarque a todos. Como quiera que esta es una ley esencial, transcendental de la razón humana, presupone una correspondencia con la naturaleza, suposición que se expresa en el clásico axioma: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* [5]. Kant, por el contrario, formula la ley de la especificación: *entium varietates non temere esse minuendas*[6]. Esta exige que separemos escrupulosamente los géneros agrupados en la vasta noción de familia, lo mismo que las especies superiores e inferiores comprendidas en tales géneros, guardándonos bien de dar ningún salto, y, sobre todo, de no confundir una especie inferior, y con más razón un individuo, con la noción de familia, siendo cada concepto capaz de un nuevo desdoblamiento, sin llegar a la intuición pura. Kant enseña que estas dos leyes son principios transcendentales de la razón, y que reclaman *a priori* el acuerdo con las cosas, y Platón parece expresar a su modo la misma afirmación al decir que estas reglas, que constituyen el origen de todas las ciencias, nos fueron arrojadas, con el fuego de Prometeo, de la mansión de los dioses[7].

[3] # Platón, Phileb., p. 219-223; Politic., 62-63; Phaedr., 361-363, ed. Bip.— Kant, Crít. de la razón pura, Apéndice a la Dialéctica transcendental.

[4] Respecto a la nota a pie de página anterior, nos parece oportuno brindar, alternativamente, las referencias a las obras de Platón, según la codificación canónica, a saber: Fedro 265d - 266c; Político 285 b.

[5] "no deben multiplicarse los principios sin necesidad" Kant, Crítica de la Razón Pura, Dialéctica Trascendental, Apéndice, pág.292, Editorial Porrúa.

[6] "la variedad de los entes no deben disminuirse irreflexivamente" (Latin parser and translator 0.96).

[7] Ver por ejemplo: Platón, Político, 274 c-d.

2

SU EMPLEO EN EL PRESENTE CASO

A pesar de tan poderosas recomendaciones, considero la última de estas dos reglas poco aplicada a uno de los principios constitutivos de todos los conocimientos, al principio de la razón suficiente. Si bien se le ha enunciado desde hace largo tiempo, con frecuencia se ha descuidado separar sus muy diversas aplicaciones, en cada una de las cuales tiene una significación distinta, y que delatan su procedencia de diferentes facultades cognoscitivas. Pero precisamente en el estudio de nuestras facultades, el uso del principio de homogeneidad, con desprecio del contrario, nos conduce a muchos y hondos errores, y, por el contrario, el uso del principio de especificación nos hace dar los más grandes y decisivos pasos. Esto se demuestra comparando la filosofía kantiana con todas las anteriores. Séame permitido reproducir un pasaje en que Kant recomienda aplicar el principio de especificación a la fuente de todos nuestros conocimientos, dando así autoridad a mis actuales estudios: «Es de la más alta importancia aislar los conocimientos que por su especie y origen son distintos de los demás, y evitar cuidadosamente que se confundan en una amalgama con otros, con los cuales suele mezclarles el uso. Lo que el químico hace al dividir la materia, lo que hace el matemático en sus más arduas operaciones, debe hacerlo con mayor razón el filósofo, con lo que obtendrá el provecho de poder determinar seguramente el valor y la importancia de determinados conocimientos adquiridos por un uso incierto de la razón» *(Crít. de la raz. pur., Doctrina del método. 3)*.

3

UTILIDAD DE ESTA INVESTIGACIÓN

Si se llega a demostrar que el principal objeto de nuestra investigación, no dimana inmediatamente de una de las facultades fundamentales de nuestra inteligencia, sino de muchas de ellas, se seguirá de aquí que la necesidad que entraña como principio *a priori*, no es tampoco siempre la misma en todas partes, sino tan múltiple como lo son las fuentes del principio mismo. Después, el que funde una conclusión sobre el principio, tendrá la obligación de determinar exactamente sobre cuál de las diferentes necesidades que sirven de base al principio de razón, se apoya, así como de darle un nombre (ya los propondré). Creo que de este modo se ganará algo por lo que respecta a precisión y claridad en filosofía, y tengo la claridad proveniente de la exacta determinación del significado de cada frase por una exigencia imperiosa de la filo-

sofía, como medio imprescindible para precavernos del error y de las mixtificaciones, y para que todo conocimiento adquirido no pueda luego sernos arrebatado por equívocos o ambigüedades descubiertos posteriormente.

En general, el filósofo digno de tal nombre, debe buscar y procurar en todos sus escritos estas dos cualidades mencionadas: claridad y precisión, y esforzarse siempre en parecerse, no a un revuelto e impetuoso torrente, sino más bien a un lago de Suiza, que por su sosiego aparece más claro cuanto más profundo, dejando ver su fondo desde el primer momento. *La clarté est la bonne foi des philosophes,* dijo Vauvenargues. El seudo-filósofo, en cambio, siguiendo la máxima de Talleyrand, tratará, por todos los medios, de ocultar, bajo las palabras, sus pensamientos, o mejor, su falta de pensamiento, atribuyendo a falta de perspicacia del lector la obscuridad de sus filosofemas. Así se explica que en algunos escritos, los de Fichte, por ejemplo, el tono didáctico degenere con frecuencia en injurioso, y, hasta curándose en salud, se llegue a echar en cara, por anticipado, al lector su incapacidad.

4

IMPORTANCIA DEL PRINCIPIO DE LA RAZÓN SUFICIENTE

Tanta es la importancia del principio de razón suficiente, que se le puede considerar como el fundamento de todas las ciencias. Ciencia no es otra cosa que un sistema de conocimientos, es decir, un conjunto de verdades encadenadas, en oposición a un mero agregado de conocimientos. Y ¿quién sino el principio de razón suficiente puede encadenar los miembros de tal sistema? En efecto: lo que distingue a una ciencia de un mero agregado, es que sus verdades nacen unas de otras como de su propio principio. Por esto decía ya Platón:

> και γαρ αι δοξαι αι αληθεις ου πολλου αξιαι εισιν, εως αν τις αυτας δηση αιτιας λογισμω
>
> *(etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget. Meno., p. 385, Bip.)* [8]

Además, todas las ciencias contienen nociones de causa, por las cuales están determinados los efectos, y asimismo otras nociones sobre las necesidades de las consecuencias que emanan de los principios, como veremos más adelante, lo que ya

[8] En el Menón de Biblioteca Clásica Gredos se lee: "Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa (con un razonamiento fundado en la causalidad)" (Menón 97e - 98a , Platón, Diálogos II, Biblioteca Básica Gredos, pág 328 y 329).

Aristóteles expresaba con estas palabras :

> πασα επιστημη διανοητικη, η χαι μετεχουσα τι διανοιας, περί αίτιας και αρχάς εστί
>
> *(omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est. Metaph., V, 1).*[9]

Y como el principio, supuesto por nosotros ***a priori***, de que todo tiene una razón, nos autoriza a preguntar en todas las cosas el «porqué», de aquí que este «porqué» pueda considerarse como la madre de todas las ciencias.

5

EL PRINCIPIO

Ya demostraremos que el principio de razón suficiente es una expresión común a varios conocimientos dados a *priori*. Por el momento, tenemos necesidad de enunciarle por medio de una fórmula. Prefiero emplear la wolfiana, como la más generalizada: *Nihil est* sine *ratione cur potius sit, quam non sit* (Nada existe sin una razón de ser).

---

[9] "toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples." (Aristóteles, Metafísica, libro VI, 1025b, edición electrónica Universidad de Arcis). www.philosophia.cl

CAPITULO II

Resumen de las más principales vicisitudes del principio de razón suficiente hasta nuestros días.

PRIMERA FÓRMULA DEL PRINCIPIO Y SEPARACIÓN DE DOS DE SUS DISTINTOS SIGNIFICADOS

La fórmula, la expresión abstracta más o menos exactamente determinada de un principio originario de todo conocimiento como el de que se trata, no podía menos de ser hallada pronto; pero es difícil y de escaso interés investigar dónde apareció por vez primera. Platón y Aristóteles no le presentan aún como un principio fundamental; pero, sin embargo, hablan de él muy a menudo como de una verdad evidente por sí misma. Así dice Platón, con ingenuidad que ante la crítica moderna aparece como un estado de candor primitivo, que no discierne entre el bien y el mal:

> αναγκαιον, πάντα τα γιγνομενα δια τίνα αίτιαν γιγνεσθαι· πως γαρ αν χωρίς τούτων γιγνοιτο
>
> *(necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?), Phileb., p. 240, Bip.,* [10]

y de nuevo en el *Timeo* (página 302):

> παν δε το γιγνομενον υπ' αίτιου τίνος εξ αναγχης γιγνεαθαι' παντι γαρ αδύνατον χωρίς αίτιου γενεσιν σχειν
>
> *(quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est).*[11]

Plutarco, en el final de su libro *De fato,* incluye entre los principios de los estoicos:

---

[10] "necesario es que lo que llegue a ser, lo sea por alguna causa, pues, en efecto, ¿de que otro modo podría suceder? Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes "The Cornell Library Historical Monographs, Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason", pág 6, http://historical.library.cornell.edu.

[11] "Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa." (Platón, Timeo, pág 9, Edición Electrónica Universidad de Arcis, www.philosophia.cl o bien, Platón, Diálogos VI, Biblioteca Básica Gredos, Timeo 28a - 28b, pág 164-165).

> μάλιστα μεν και πρώτον είναι δοξειε, το μηδέν αναιτιως γιγνεσθαι, αλλά χατα προηγούμενος αίτιας
>
> *(maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegresis).*[12]

Aristóteles expone en los *Analyt. post., i, 2,* el principio de razón en cierta manera, al decir:

> επιστασθαι δε οιομεθα έχαστον άπλως, όταν την τ' αίτιον οιομεθα γινωσχειν, δι ην το πράγμα εστίν, ότι εκείνου αιτιά εστίν, χαι μη ενδεχεσθαι τούτο άλλως είναι
>
> *(scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere).*[13]

También en la *Met., lib. IV, c. I,* hace una división de las diferentes clases de razón, o mejor, de los principios, αρχαι, en ocho especies, división que ni es fundamental ni exacta. Sin embargo, dice con perfecta verdad:

> πασών μεν ουν χοινον των αρχών, το πρώτον είναι, όθεν η εστίν, η γίνεται, η γιγνωσκεται
>
> *(omnibus igitur commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur).* [14]

En el capítulo siguiente distingue diferentes clases de causas, pero con alguna superficialidad y confusión. Mejor que en este pasaje desarrolla las clases de razones en los *Anal. post., II, ii*:

---

[12] "éste especialmente parecería ser el primer principio: que nada llega a ser sin causa, sino que (todo) es acorde a causas precedentes." Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes "The Cornell Library Historical Monographs, Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason", pág 7, http://historical.library.cornell.edu.

[13] "Nosotros creemos saber de una manera absoluta las cosas y no de una manera sofística, puramente accidental, cuando creemos saber que la causa por la que la cosa existe es la causa de esta cosa, y por consiguiente, que la cosa no puede ser de otra manera que como nosotros la sabemos." Aristóteles, Tratados de Lógica, Segundos Analíticos, libro 1, segunda sección, capitulo 2, pág. 156, Editorial Porrua.

[14] "Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es, o se hace, o se conoce." Aristóteles, Metafísica, Libro V, capítulo 1, 1015a -1020a, pág. 53, Edición Electrónica Universidad de Arcis, www.philosophia.cl

> αίτιοι δε τεσσάρες· μια μεν το τι ην είναι μια δε το τίνων όντων, αναγχη τούτο είναι· έτερα δε, ή τι πρώτον εχινησε· τετάρτη δε, το τίνος ένεκα
>
> *(causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam si quedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id cujus gratia).*[15]

Este es el origen de la división de las causas aceptada por los escolásticos en causas materiales, formales, eficientes y finales, como aparecen en las *Suarii disputationibus metaphysicis,* ese verdadero compendio de la escolástica (dis, 12, sec. 2 y 3). Pero también Hobbes las recoge y explica (*de corpore, p. II, c. 10, párrafo 7*). Dicha división se puede encontrar en Aristóteles, y por cierto más precisa y claramente: véase *Metaph., 1, 3*. También en el libro *de somno et vigilia, c. 2,* está expuesta brevemente.

En lo que se refiere a la tan importante distinción entre razón de conocimiento y causa, Aristóteles revela en verdad un concepto de la cuestión cuando dice en los *Analyt. post., I. 13,* que el saber y demostrar *que una cosa es* difiere mucho del saber y demostrar por qué es una cosa, llamando a éste último, conocimiento de la causa, y al primero, principio de conocimiento. Pero no llega a una precisa comprensión de la diferencia: de lo contrario, en sus demás escritos la conservaría y estudiaría. Mas no es así: pues aun en los mismos pasajes citados, en que se esfuerza por distinguir las diferentes clases de razón, olvida al punto, como sucede en los capítulos citados, tan importante distinción, y usa la palabra *αιτιον* indistintamente para toda razón, cualquiera que sea su clase, y hasta llama frecuentemente principio de conocimiento a las premisas de una conclusión, αιτιας, así, por ejemplo: *Metaph., IV, 18; Rhet,, II, 21; de plantis, I, p. 816 (ed. Berlín),* y en especial *Analyt. post., I, 2,* donde precisamente llama a las premisas de una conclusión: αιτιαι του συμπερασματος. Pero cuando se designan con la misma palabra dos conceptos relacionados, es señal de que no se aprecia su diferencia o de que se ha olvidado ésta, pues algo muy diferente es designar dos cosas distintas con el mismo nombre por casualidad.

Pero este error salta más a la vista en su exposición del sofisma *non causae ut causa,* παρα το μη αιτιον ως αιτιον, en el libro *De sophisticis elenchis, c. 5*. En la palabra αιτιον incluye la razón probatoria, las premisas, esto es, un principio de conocimiento, consistiendo el sofisma en que se da por imposible algo que no tiene nada que ver con el principio discutido, cuya falsedad se da por demostrada por este

---

[15] "Ahora bien, hay cuatro causas: la primera se refiere a la esencia (a qué sea la cosa); la segunda hace que desde el momento en que existen ciertas circunstancias, sea necesario que la cosa sea (antecedentes que implican un consecuente) ; la tercera es para la cosa el principio del movimiento; y la cuarta, por último, que es el fin en vista del cual la cosa tiene lugar." Aristóteles, Tratados de Lógica, Segundos Analíticos, Sección Segunda, capítulo 11, pág 203, Editorial Porrua.

procedimiento. Así, pues, no se habla aquí de causas físicas. Pero la palabra αίτιον ha tenido tanta autoridad entre los lógicos de los tiempos modernos, que, ateniéndose únicamente a ella, presentan siempre en su demostración *fallaciarum extra dictionem,* la *fallacia non causae ut causa,* como lo harían para la indicación de una causa física, no siéndolo; así, por ejemplo, hacen B. Reimaro, G. E. Schultze, Fries y todos los que yo recuerdo: sólo en la lógica de Twesten encuentro este sofisma bien desenmascarado. También en otras obras de ciencia y de controversia se entiende, por lo general, por la acusación de una *falaccia non causae ut causa* la indicación de una falsa causa.

Sexto Empírico nos ofrece un elocuente ejemplo de esta confusión, tan generalizada entre los antiguos, de las leyes lógicas del principio de conocimiento con la transcendental ley natural de la causa y el efecto. Así, en el *libro 9 Adversus mathematicos,* o sea el libro *Adversus physicos, par. 204,* trata de demostrar la ley de causalidad y dice: «El que afirma que no hay ninguna causa (αιτια), o no tiene ninguna causa (αιτια) para afirmarlo, o tiene alguna. En el primer caso, su afirmación no es más verdadera que la contraria; en el otro, por su misma afirmación demuestra la existencia de la causa.»

Vemos, por tanto, que los antiguos no distinguieron claramente entre el principio de conocimiento, como base del juicio, y la causa como génesis del hecho real. En cuanto a los escolásticos, más tarde, la ley de causalidad era para ellos como un axioma por encima de toda discusión: *non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius*[16], dice Suárez (*Disp. 12, sect. I*). Así, pues, se atenían a la mencionada división de las causas hecha por Aristóteles: por lo que, a mi juicio, tampoco habían llegado a establecer la necesaria distinción de que venimos hablando.

7

DESCARTES

Hasta nuestro excelente Descartes, el creador de la observación subjetiva, y, por lo mismo, el padre de la filosofía moderna, carece de un concepto claro en esta materia, y ya veremos cuan serias y lamentables consecuencias produce esta confusión en metafísica. En su *responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I,* dice:

> *Nulla res existit, de qua, non possit quaeri, quaenam sit* causa, *cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est* causa sive ratio, *propter quam nulla causa*

[16] "no indagamos si una causa sea, porque nada es por sí bien conocido"

indiget ad existendum. [17]

Hubiera debido decir: la infinitud de Dios es un principio de conocimiento, del cual se sigue que Dios no necesita causa. Confunde, sin embargo, ambos conceptos, y se ve que tampoco tenía una clara visión de la profunda diferencia entre causa y principio de conocimiento. Pero realmente es la intención la que en él falsea el concepto. En efecto: allí donde la ley de causalidad exige una causa, sustituye ésta por el principio de conocimiento, porque este no nos lleva tan lejos como aquélla, y abre por este axioma el camino a la prueba ontológica de la existencia de Dios, cuyo inventor fue, pues San Anselmo sólo dio de ella una noción general y preliminar. Pues después de los axiomas, el primero de los cuales es el que hemos citado, se desarrolla formal y seriamente la referida prueba: ya en dicho axioma está como acusada, o por lo menos, sale de él como el pollo del huevo largo tiempo incubado. Así, mientras todas las demás cosas necesitan, para existir, de una causa, a Dios le basta la *immensitas,* latente en su propio concepto, o como la prueba misma expresa: ***in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur.***[18] Este es, por lo tanto, el ***tour de passe-passe***[19], para el cual las dos principales significaciones del principio de razón, ya involucradas por Aristóteles, ***in majorem Dei gloriam***[20], han servido.

Pero examinada a una buena luz, y sin preocupaciones, esta prueba ontológica es un cuento tártaro. Pues basta imaginar un concepto, cualquiera que éste sea, compuesto de todos los predicados, teniendo especial cuidado de que entre ellos, bien mondo y lirondo, o bien, y esto es más conveniente, envuelto en otro predicado como ***perfectio, immensitas o*** cualquiera por el estilo, se encuentre también incluido el predicado de la realidad o existencia. Fácilmente se comprende que, dado un concepto, se pueden ir sacando de él todos sus predicados esenciales, es decir, los que implica el concepto mismo, como también los predicados de estos predicados, que entrañarán una necesidad lógica, esto es, tendrán su razón fundamental en el concepto dado. Por este procedimiento, fácil es luego aislar del concepto imaginado el predicado de la realidad, o sea la existencia, y, por fin, llegar a la necesidad de un objeto correspondiente al concepto dado, e independiente del mismo.

«Si no fuese tan ingeniosa la idea, dieran ganas de llamarla estúpida.»

Por lo demás, la respuesta a tal argumentación es muy sencilla: «Todo estriba en saber en dónde has hallado tu concepto: ¿le has tomado de la experiencia? ***a la bonne***

---

[17] ninguna cosa existe, de la cual, no se pueda indagar cual sea la causa por la cual exista. En efecto, esto, del mismo Dios se puede indagar, no porque necesite una causa para existir, pues su misma naturaleza infinita es causa o razón, y no es necesaria otra causa.

[18] "en el concepto de ente de suma perfección (Dios) , está contenida la existencia"

[19] pase de magia.

[20] "para mayor gloria de Dios"

heure; entonces en ella existirá su correspondiente objeto, y no necesita de más demostración. Por el contrario, ¿le has incubado en tu *sinciput*[21]*?* Entonces no le sirven de nada todos sus predicados; es una quimera.» Que la teología, para entrar en la filosofía, dominio que es extraño a ella, pero que codicia, haya tenido que recurrir a tales argumentos, previene grandemente contra sus pretensiones. Pero ¡ah! ¡La profética sabiduría de Aristóteles! Jamás se le pasó por las mientes la prueba ontológica; y como si presintiese la farsa escolástica, hundiendo su mirada en la noche de los tiempos que habían de seguirle, atajóles en su camino, demostrando concienzudamente en el capítulo 7 del 2° libro *Analyticorum posteriorum,* que la definición de una cosa y la prueba de su existencia son dos materias distintas y que nunca deben confundirse, pues por la primera de ellas investigamos lo que una cosa pueda ser, y por la otra, si esta cosa existe; y, como un oráculo del porvenir, expresa esta sentencia:

> το δ'ειναι το ουκ ουσια ουδενι. ου γαρ γενος το ον
>
> *(esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus;* la existencia no forma parte de la esencia: el ser de las cosas no pertenece a su existir).

En cambio, podemos comprobar como veneraba Schelling la prueba ontológica, si nos fijamos en una extensa nota de la p. 152 del primer libro de sus escritos filosóficos de 1809. Y aun se desprende algo más instructivo de aquí: cuan fácil es deslumbrar a los alemanes con audaces y enfáticas palabrerías. Pero otro vividor más desdichado, Hegel, cuya filosofastrería toda es una monstruosa amplificación de la prueba ontológica, ha querido defenderla contra la critica de Kant, defensa de que la misma prueba ontológica se avergonzaría, si fuese capaz de avergonzarse.

No se espere de mi que hable con respeto de gentes que han hecho despreciable la filosofía.

8

ESPINOSA

Si bien la filosofía de Espinosa consiste principalmente en la refutación del doble dualismo, sentado por su maestro Descartes, entre Dios y el mundo y entre el alma y el cuerpo, no obstante permanece fiel a su maestro en la confusión entre principio de conocimiento y su consecuencia y la noción de causa y efecto, y aun trata de sacar más provecho de ella para su metafísica que Descartes para la suya, pues la mencionada confusión es el fundamento de todo su panteísmo.

---

[21] cerebro

En efecto: en una noción están comprendidos *implicite* todos sus predicados esenciales; por consiguiente, se pueden ir deduciendo *explicite* por meros juicios analíticos. La suma de éstos constituirá su definición, la cual no diferirá de la noción sino por la forma, y no por el fondo, en el sentido de que la definición se compone de juicios comprendidos todos en la noción; en esta última está el principio de conocimiento en cuanto expone su esencia. Resulta, pues, que tales juicios pueden ser considerados como consecuencia de la noción, y ésta como su principio. Ahora bien: semejante relación entre un concepto y los juicios analíticos fundados en él y que de él pueden derivarse, es también la relación del Dios de Espinosa, con su mundo, o mejor, la relación de la substancia universal y única con sus infinitos accidentes *(Deus, sive substantia constans infinitis attributis.*[22] *Eth, libro I, pr. ii, Deus, sive omnia Dei attributa).* Se trata, pues, de la relación del principio de, conocimiento con sus consecuencias: todo lo contrario del deismo (el de Espinosa es un deismo nominal), que adopta la relación de causa y efecto, en la cual la consecuencia es distinta del principio, no como en aquél, sólo por la manera de considerar estos dos elementos, sino en sí misma y constante, esto es, como una verdadera separación. Pues la palabra Dios, entendida como debe entenderse, no significa otra cosa sino esta misma causa del mundo, con adjunción de la personalidad. En cambio, un Dios impersonal es una *contradictio in adjecto.*[23] Aplicando ahora Espinosa la palabra Dios a la substancia, como expresamente llama a la causa del mundo, demostró que confundía ambas relaciones, y, por consiguiente, demostró también que confundía por completo el principio de conocimiento con el principio de causalidad. Esto se infiere de numerosos pasajes, y entre ellos del siguiente:

> *Notandum, dari necessario unius — cujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari (Eth., parte I, prop. 8, esc. 2).* [24]

En el último caso indica una causa eficiente, como se infiere de lo que sigue; en el primero, por el contrario, un simple principio de conocimiento; identifica, sin

---

[22] "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos...", Espinosa, Etica, Parte primera, Definiciones, VI, pág. 48, Ediciones Orbis, Hyspamerica, o Edición Electrónica Libera los Libros pág. 29.

[23] "Contradictio in adjecto": Inconsistencia lógica entre un sustantivo y un adjetivo que lo modifica. Ejemplo: "círculo cuadrado", "actividad inerte". Figura lógica y retórica que se refiere a una autocontradicción que se construye con un sustantivo y su adjetivo: «hombre invisible», «círculo cuadrado», «vida eterna». Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996.

[24] "Debe notarse que se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente. Por último, debe notarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (ciertamente, porque el existir es propio de la naturaleza), o bien debe darse fuera de ella." Espinosa, Etica, Parte Primera, Proposición 8, Escolio 2, pág. 53, Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 33.

embargo, ambas, y prepara así su labor de identificación de Dios con el mundo. Su procedimiento consiste en mezclar el principio de conocimiento, que yace en el fondo de un determinado concepto, con una causa activa del exterior, asimilándoles, y le tomó de Descartes. Como ejemplo de esta asimilación citaré el pasaje siguiente:

> *Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent (Eth., parte I, prop. 16).*[25]

Al mismo tiempo llama a Dios en todas partes la causa del mundo:

> *Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimit,*[26] *ibíd., prop. 36, Demonstr.; Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*[27]*, ibíd., prop. 18; Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*[28]*, ibíd., prop. 25. Eth., parte III, prop. i, Demonstr., dice: Ex data quacunque idea aliquis effectus necessario sequi debet*[29]*, y ibíd., prop. 4: Nulla res nisi a causa externa potest destrui*[30]*. Demonstr. Definitio cujuscunque rei, ipsius essentiam (esencia, constitución, para distinguirla de existencia) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere.*[31]

O lo que es lo mismo: como un concepto no puede contener nada que contradiga su definición, esto es, la suma de sus predicados, tampoco una cosa puede contener lo que es causa de su destrucción. Este concepto está llevado hasta su último extremo en la segunda demostración, algo extensa, de la II proposición, donde también se confunde la causa que puede crear o destruir una cosa con la contradicción que la definición de la misma contiene y que la invalida. La necesidad de identificar la causa con el principio de conocimiento se hace aquí tan apremiante, que Espinosa nunca

---

[25] De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).Espinosa, Etica, Parte Primera, Proposición 16, pág. 65, Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 41.

[26] "Todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas" Ibid, proposición 36, pág 37, o versión digital: Libera los Libros pág.57.

[27] "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas."Ibid, proposición 16, pág 65, o versión digital: libera los Libros pág.44.

[28] "Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia." Ibid, proposición 25, pág 74, o versión digital: Libera los Libros pág.48.

[29] "Además, a partir de una idea cualquiera dada debe necesariamente seguirse algún efecto" Ibid, Parte Tercera, proposición 1, pág 170, o versión digital: Libera los Libros pág.112.

[30] Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior. Ver nota 30.

[31] "Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior. Demostración: La definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa; o sea, pone la esencia de la cosa, y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla." Ibid, Parte Tercera, proposición 4, pág 176, o versión digital: Libera los Libros pág.116.

dice solamente *causa*, o también *ratio* solamente, sino siempre *ratio seu causa*[32] , lo que repite en una misma página ocho veces, para disimular el engaño. Esto mismo lo había hecho ya Descartes en el mencionado axioma.

Así, pues, el panteísmo de Espinosa sólo es realmente la realización de la prueba ontológica de Descartes. Ante todo, adoptó el citado principio ontoteológico de Descartes: *ipsa naturae Dei immensitas est* causa sive ratio *propter quam nulla causa indiget ad existendum*[33]*;* en vez de *Deus*, dice (al principio) siempre *substantia*, y luego termina: *substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia* causa sui[34] *(Eth., parte I, prop. 7*). De modo que, con el mismo argumento con que Descartes demostraba la existencia de Dios, demuestra Espinosa la absoluta y necesaria existencia del mundo, el cual, de este modo, no necesita de Dios alguno. Esto lo desarrolla más claramente en el segundo escolio de la octava proposición:

> *Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi.*[35]

Pero esta substancia es, como sabemos, el mundo. En el mismo sentido encamina la demostración a la prop. 24: *Id, cujus natura in se considerata* (esto es, su definición) *involvit existentiam, est causa sui*.[36]

Lo que Descartes sólo ideal, sólo subjetivamente, esto es, sólo para nosotros, sólo para auxilio del conocimiento, empleaba en vista de la prueba de la existencia de Dios, lo emplea Espinosa real y objetivamente, como efectiva relación de Dios con el mundo. En Descartes, en el concepto de Dios late la existencia, y sirve así de argumento para probarla; en Espinosa, Dios está contenido en el mundo Lo que en Descartes era un principio de conocimiento, lo convierte Espinosa en el fundamento de la realidad; aquél enseñó, en la prueba ontológica, que de la esencia de Dios se sigue su existencia, y éste hace de ella la *causa sui*[37], y comienza audazmente su

---

[32] razón o causa.

[33] por su misma naturaleza infinita es causa o razon, por lo cual ninguna otra causa es necesario que deba existir. nemo11

[34] "A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.
Demostración: Una substancia no puede ser producida por otra cosa (por el Corolario de la Proposición anterior); será, por tanto, causa de sí, es decir (por la Definición 1), que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir." Espinosa, Etica, Parte Primera, Proposición 7, pág. 51 Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 31.

[35] "puesto que existir es propio de la naturaleza de una substancia (por lo ya mostrado en este Escolio), debe su definición conllevar la existencia como necesaria y, consiguientemente, su existencia debe concluirse de su sola definición." Ibid, Proposición 8, pág. 54 Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 34.

[36] "aquello cuya naturaleza (a saber: considerada en sí) implica la existencia es causa de sí, y existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza." Ibid, Proposición 24, Demostración pág. 74 Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 47.

[37] "causa de sí"

Ética con las palabras: *per causam sui intelligo id, cujus essentia* (concepto) *involvit existentiam*[38]*,* sordo a Aristóteles, que le grita: το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι![39] Aquí tenemos la más evidente confusión del principio de conocimiento con la causa. Y si los neoespinosistas (schellinianos, hegelianos, etc.), acostumbrados a tomar las palabras por pensamientos, prorrumpen en devotas aclamaciones a esta *causa sui,* yo no veo en ella más que una *contradictio in adjecto,* un poner detrás lo que está delante, una desvergonzada manera de romper la cadena infinita de la causalidad, algo análogo a lo que cuentan de aquel austríaco que, como no alcanzase con la mano a abrocharse las presillas del chacó, se subió en una silla.

El verdadero símbolo de la *causa sui* es el Barón de Münchhausen[40], tratando de sacar a su caballo del agua, sujetándole con las piernas y tirando de él hacia arriba, con la coleta echada sobre la cara; debajo podría ponerse: *Causa sui.*

Para terminar, echemos aún una ojeada sobre la prop. 16 del primer libro de la Ética, donde, en virtud del principio de que *ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur,* deduce que *ex necessitate divinee naturae* (esto es, en su realidad) *infinita infinitis modis sequi debent;*[41] indiscutiblemente, pues este Dios está con el mundo en la relación de un concepto con su definición. No menos ligado con esto aparece el corolario: *Deum omnium rerum esse «causam efficientem»*[42]. No se puede llevar más lejos la confusión del principio del conocimiento con la causa, ni puede tener más importantes consecuecias que aquí. Esto da idea de la importancia del tema de la presente disertación.

De esta clase de errores, provenientes de falta de claridad en la especulación de aquellos grandes espíritus del pasado, nos ofrece en nuestros días Schelling un pequeño ejemplo o parodia, esforzándose por añadir el tercer escalón al climax de que estamos tratando. Si Descartes, cediendo a la exigencia del principio de causalidad, que ponía a su Dios en un aprieto, sustituyó la causa por un principio de conocimiento, y Espinosa hizo de éste una causa real, es decir, una *causa sui,* compenetrando a Dios con el mundo, el señor de Schelling (en su *Tratado de la libertad humana*),

---

[38] Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente". Espinosa, Etica, Parte Primera, Definición 1, pág. 47, Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 28.

[39] "la existencia no forma parte de la esencia: el ser de las cosas no pertenece a su existir"

[40] # Personaje muy popular en Alemania y cuyas vanidosas hipérboles le asemejan mucho a nuestro Manolito Gázquez, a quien tan graciosamente describió Serafín Estébanez Calderón en sus Escenas andaluzas.

[41] "de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición"--> deduce que -->"De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)".Espinosa, Etica, Parte Primera, Proposición 16, pág. 65, Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 41.

[42] "Dios es causa eficiente de todas las cosas ". Ibid, Proposición 16, Corolario1 pág. 66, Ediciones Orbis, Hyspamerica, o versión digital: Libera los Libros pág. 41.

separando en Dios mismo el principio y la consecuencia, consolida así más la cosa, elevándola a una real y viva hipóstasis del principio y la consecuencia, dándonos a conocer que «en Dios no está Dios mismo sino su causa, esto es, una causa primera, o por mejor decir, una no-causa». *Hoc quidem vere palmarium est*[43]. Por lo demás, ya es sabido que sacó entera la fábula de Jacobo Böhme «Honda relación del misterio terrenal y celestial»; pero lo que no parece sabido es de dónde tomó Jacobo Böhme esta relación, y dónde tiene, por consiguiente, su orígen la no-causa; permítaseme exponerlo. Es el *βυθος*, es decir, ***abyssus, vorago, o*** sea profundidad sin fondo, el abismo de los valentinianos (herejía del siglo II), que fecundó su consubstancial silencio, dando nacimiento a la razón y al mundo, según nos refiere Ireneo, *Contr. haeres., lib. I. c. I,* en las siguientes palabras:

Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν αορατοις και ακατονομαστοις ὑψωμασι τελειον Αιωνα προοντα· τουτον δε και προαρχην, και προπατορα, και βυθον καλουσιν. — Ὑπαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αορατον, αΐδιον τε και αγεννητον, εν ἡσυχιᾳ και ηρεμιᾳ πολλῃ γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτῳ και Εννοιαν, ἡν δε και Χαριν, και Σιγην ονομαζουσι· και εννοηθηναι ποτε αφ᾽ ἑαυτου προβαλεσθαι τον βυθον τουτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ἡν προβαλεσθαι ενενοηθη) καθεσθαι, ὡς εν μητρα, τῃ συνυπαρχουσῃ ἑαυτῳ Σιγῃ. Ταυτην δε, ὑποδεξαμενην το σπερμα τουτο, και εγκυμονα γενομενην. αποκυησαι Νουν, ὁμοιον τε και ισον τῳ προβαλοντι. και μονον χωρουντα το μεγεθος του Πατρος. Τον δε νουν τουτον και μονογενη καλουσι, και αρχην των παντων

(Dicunt enim esse quendam in sublimitalibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum AEonem praexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et BYTHUM vocant. Eum autem, quum incomprehensilibus et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Una etiam cum o Cogitationem ex stitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro BYTHUM in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae una cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum apellant).[44]

---

[43] "Esto es ciertamente algo evidente", ironicamente. nemo11

[44] "Ellos sostienen, que en las invisibles e inefables alturas existe un cierto perfecto y preexistente AEon, a quien ellos llaman Proarche, Propator, y Bythus, al cual describen como invisible e incomprensible. Eterno e inengendrado, él permanece a través de inumerables ciclos de edades en profunda serenidad y quietud. Existía junto a él Ennonea, a quien ellos tambien llaman Gracia y Silencio. Bythus determinó generar de sí

Lo cual tomó Jacobo Böhme de alguna parte de la Historia de las Herejías, y de cuyas manos lo recibió crédulamente el Sr. de Schelling.

9

LEIBNIZ

Leibniz fue el primero que formuló el principio de razón. suficiente como un principio (fundamental de todos los conocimientos y ciencias. Le proclama en muchos pasajes de sus obras muy pomposamente, dándose tono con é1, como si fuera su inventor; sin embargo, no sabe decir de él. y esto siempre, sino que todas las cosas, y cada una de ellas, deben tener una razón suficiente por la cual son lo que son y no son otra cosa; lo que todo el mundo sabia antes que él. En ocasiones parece indicar la distinción de sus dos principales significaciones; pero no la manifiesta expresamente, ni la explica con claridad. El lugar en que principalmente se halla expuesta es el par. 32 de sus *Principia philosophiae,* y aun mejor en la edición francesa corregida de la *Monadología:*

> *en vertu du principe de la raison suffisante, nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu´'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi, et non pas autrement*[45]*; con lo cual debe compararse la Teodicea, par. 44, y la Carta 5.a a Clarke, par. 125.*

10

WOLF

Wolf viene a ser, pues, el primero que separa expresamente las dos principales significaciones de nuestro principio y contrasta sus diferencias. Pero no coloca el

mismo el comienzo de todas las cosas, y depositó esta producción (que él había resuelto dar a luz) en Sige, al igual a como una simiente se deposita en un útero. Ella entonces, habiendo recibido esta simiente, y habiendo quedado preñada, dió a luz a Nous, quien fue igual a él, que lo había producido, y solamente él, fue capaz de comprender la grandeza de su padre. Nous también era llamado: Monogenes, Padre, y Comienzo de todas las Cosas." Traducido por nemo11 de: IRENAEUS AGAINST HERESIES, BOOK I, CHAPTER 1, THE EARLY CHURCH FATHERS SERIES IN WINHELP FORMAT, A 37-VOLUME ELECTRONIC COLLECTION OF WRITINGS FROM THE FIRST 800 YEARS OF THE CHURCH. © 1996 DR. MAGED N KAMEL. ALL RIGHTS RESERVED.

[45] "en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que se así y no de otro modo." Leibniz, Monadología, Ediciones Orbis, Hyspamerica, párrafo 32, pág. 31, o también en Edición Electronica: Monadología de Librodot.com, pág 6.

principio de razón suficiente en la lógica, como ahora se hace, sino en la ontología. en el par. 71 de esta obra dice que no se debe confundir el principio de razón suficiente del conocimiento con la causa y el efecto; pero no determina aún claramente la diferencia, y todavía incurre en confusiones cuando, en el capítulo *de ratione sufficiente,* párrafos 70, 74, 75, 77, pone como ejemplo del *principium rationis sufficientis* ejemplos de causa y efecto y de motivo y acción, los cuales, si quisiera hacer alguna distinción, deberían figurar en el capítulo *de* causis, de la misma obra. En éste aduce otros ejemplos semejantes, y expone otra vez el *principium cognoscendi* (par. 876), que en verdad no debería tener aquí su puesto como ya estudiado, pero que sirve, sin embargo, para hacer más evidente la distinción de este principio respecto de la ley de causalidad que después (párrafos 881-884) se formula. *Principium,* dice además aquí, *dicitur id, quod in se continet, rationem alterius, y* le divide en tres clases, a saber: 1) *«Principium fiendi» (causa),* que define como *ratio actualitatis alterius; e. gr., si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit.* — 2) *«Principium essendi»,* que define: *ratio possibilitatis alterius; in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit; est in essentia seu modo compositionis lapidis.*[46] Este último me parece un concepto inadmisible. Posibilidad es, en general, como Kant cumplidamente demostró, conformidad con las condiciones a *priori* conocidas por nosotros, de toda experiencia. Por ellas sabemos, con relación al ejemplo de la piedra puesto por Wolf, que las variaciones son posibles como efectos de una causa, es decir, que un estado puede seguir a otro, si éste contiene en sí las condiciones de aquél; aquí encontramos, como efecto, el estado de calor de la piedra, y como causa, el estado anterior de capacidad limitada de calor de la piedra y de entrar en contacto con un objeto caliente. Al llamar Wolf ahora a la citada capacidad para tal estado *principium essendi,* y a la segunda, *principium fiendi,* se basa en un error, cual es el de que las condiciones de la piedra son más permanentes, y, por tanto, pueden esperar más tiempo la aparición de las demás. En efecto: el ser la piedra de una determinada composición química que la haga susceptible de tal o cual cantidad de calórico, así como, por otra parte, su contacto con un cuerpo caliente, son consecuencias de una concatenación de causas anteriores que son todas *principiorum fiendi;* el concurso de ambas circunstancias determina el estado especial primero, que, como causa, produce luego calor como efecto. Así, pues, no queda lugar en ninguna parte para el *principium* essendi de Wolf, que yo, por consiguiente, no admito, y en el cual me detengo tan prolijamente, porque más adelante usaré yo mismo este nombre en un sentido diferente, y porque la discusión contribuirá a determinar mejor el verdadero sentido de la ley de causalidad.— 3) Distingue, pues, Wolf, como queda dicho, el

---

[46] “Principio se dice, aquello que en sí contiene la razón de otra cosa, y le divide en tres clases, a saber: 1)"principium fiendi" principio del devenir (causalidad), que define como: el que contiene la razón de la realidad de otra cosa; por ejemplo, si se calienta una piedra, el fuego o los rayos solares son las razones del porqué el calor esté en la piedra. 2) "principium essendi", el que contiene la razón de posibilidad de otra cosa; en el mismo ejemplo, el porqué la piedra pueda recibir calor; está en la esencia o en el modo de composición de la piedra misma.” Traducido por nemo11 utilizando: Latin parser and translator 0.96, programmed by Adam McLean.

principium cognoscendi, y bajo el nombre de *causa* denomina la *causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.*[47]

11

FILÓSOFOS DESDE KANT a WOLF

Baumgarten, en su *Metaphysica,* párrafos 20-24 y 306-313, repite las distinciones wolfianas.

Reimaro, en su *Tratado de la razón,* párrafo 81, distingue: i) Razón interior, que coincide con la *ratio essendi* de Wolf, y que, sin embargo, se podría considerar como *ratio cognoscendi* si no trasladase a la cosa lo que sólo es propio del concepto, y 2) Razón exterior, esto es, *causa.* En los párrafos 120 y siguientes define la *ratio cognoscendi* acertadamente como una condición de lo enunciado; pero en el párrafo 125 la confunde, en un ejemplo, con la causa.

Lambert, en el nuevo Órgano, ya no menciona la distinción de Wolf, pero demuestra en un ejemplo que distingue el principio de conocimiento de la causa, t. I, par. 572, en que dice: Dios es *principium essendi* de las verdades, y las verdades *principia cognoscendi* de Dios.

Plattner, en los *Aforismos,* par. 868, dice: « Lo que en el dominio de la representación se llama principio y consecuencia *(principium cognoscendi, ratio—rationatum),* es, en la realidad, causa y efecto *(causa efficiens—effectus).* Toda causa es principio de conocimiento; todo efecto, consecuencia.» Así, pues, creía que causa y efecto son lo que corresponde en la realidad a los conceptos de principio y consecuencia del orden puramente intelectual, y que están relacionados con éstos como la substancia y el accidente con el sujeto y el predicado, o como la cualidad de los objetos con la sensación que éstos producen en nosotros, etc., etc.

Me parece superfluo rebatir esta opinión, pues fácilmente se comprende que la relación de principio y consecuencia, en el juicio, es cosa muy distinta de la de causa y efecto en la realidad, si bien en algunos casos el conocimiento de una causa como tal puede ser el fundamento de un juicio que enuncie el efecto.

12

HUME

47

Hasta este serio pensador, nadie había dudado de la siguiente proposición: primeramente, y antes que todas las cosas del cielo o de la tierra, está el principio de razón suficiente, o sea el principio de causalidad. Era una *veritas aeterna*[48], es decir, que dicho principio, en si y por si, estaba sobre los dioses y el destino; todo lo demás, por el contrario, tanto la inteligencia que aprehende el principio de razón, como el mundo, y, en cierto modo, también las causas de este mundo, como átomos, movimiento, un Creador, etc., se hallaba subordinado a este principio.

Hume fue el primero a quien se le ocurrió preguntar de dónde traía esta ley de causalidad su autoridad, y pidió sus cartas de crédito. Su postulado de que la causalidad no es otra cosa sino la serie temporal, conocida por nosotros empíricamente, de las cosas y de los acontecimientos, es sabido: fácilmente se comprende la falsedad de esta aserción, y no es difícil tampoco rebatirla. Pero el mérito está en la pregunta misma, la cual constituyó el punto de partida de las profundas investigaciones de Kant, esto es, de un idealismo incomparablemente más profundo y fundamental que el hasta entonces dominante, o sea, principalmente el de Berkeley, del idealismo transcendental, del cual se deduce que el mundo es tan dependiente de nosotros, en su conjunto, como nosotros, individualmente, lo somos de él. Pues al demostrar el principio transcendental como algo con arreglo a lo que podemos determinar los objetos y su posibilidad *a priori,* esto es, anteriormente a toda experiencia, prueba que tales objetos no pueden existir independientemente de nuestra inteligencia corno parecen. La semejanza de un mundo tal con el ensueño salta a la vista.

13

KANT Y SU ESCUELA

El lugar donde principalmente trata Kant del principio de razón suficiente es el opúsculo: *Sobre un descubrimiento con arreglo al cual es inútil toda critica de la razón pura,* y, por cierto, en el primer capítulo del mismo, en que, bajo el epígrafe «A.» Kant se detiene en la distinción entre el «principio lógico (formal) de conocimiento (toda proposición debe tener su razón) y el principio transcendental (material) (toda cosa debe tener su causa)», rebatiendo a Eberhardt, que quiso identificar a ambos. Su demostración de la aprioridad, y, por tanto, de la transcendencia de la ley de causalidad, será criticada por mí más adelante, haciendo ver que el único verdadero es el principio formulado anteriormente por mi.

Después de estos precedentes, los varios tratadistas de lógica de la escuela kantiana,

[48] verdad eterna

como Hofbauer, Maass, Jacob, Kiesewetter y otros, han distinguido bastante exactamente los dos principios. Kiesewetter, especialmente en su *Lógica* (I, p. 16), la formula bastante completamente del siguiente modo: «No hay que confundir el principio lógico (principio de conocimiento) con el real (causa). El principio de razón suficiente pertenece a la lógica; el de causalidad, a la metafísica (p. 6o). Aquél es el principio del pensar; éste, el de la experiencia. La causa se refiere a las cosas reales; el principio lógico, sólo a representaciones.»

Los contrincantes de Kant profundizan aún más en esta distinción: G. E. Schulze, en su *Lógica,* par. 19, observ. I.a, y par. 63, protesta contra la confusión del principio de razón suficiente con el de causalidad. Salomón Maimón, en su *Lógica,* páginas 20-21, se queja de que se haya hablado mucho del principio de razón suficiente, sin explicar lo que se comprende bajo esta fórmula, y en la Introducción, p. xxiv, censura que Kant derive el principio de causalidad de la forma lógica de los juicios hipotéticos.

F. H. Jacobi, en sus *Cartas sobre la doctrina de Espinosa,* supl. 7, p. 414, dice que de la confusión del concepto de razón con el de causa nace un error que ha sido la fuente de muchas falsas especulaciones; también sienta 61 la diferencia entre ambos principios, a su manera. Sin embargo, encontramos allí, como ordinariamente en todas sus obras, más bien un vano juego de palabras que una verdadera y seria filosofía.

Finalmente, en la obra *Aforismos para la introducción de la filosofía de la naturaleza,* párrafo 184, que comienza el primer cuaderno del tomo primero de los *Anales de Medicina,* de Marco y Schelling, podemos ver cómo hace el Sr. de Schelling la distinción entre la razón y la causa. Según éste, la pesantez es la razón de las cosas, y la luz, su causa; lo cual sólo menciono como curiosidad, pues por otra parte, esta chabacanería no merece ser citada entre las opiniones de los pensadores serios.

14

SOBRE LAS DEMOSTRACIONES DEL PRINCIPIO

Bueno será repetir de nuevo que se ha tratado de probar generalmente el principio de razón suficiente sin determinar con exactitud en qué acepción se le tomaba. Wolf, por ejemplo, en la *Ontologia,* p. 70, hace una demostración que Baumgarten recoge en su *Metafísica,* par. 20. Sería superfluo rebatirle aquí, pues salta a la vista que descansa en un juego de palabras. Plattner, en sus *Aforismos,* par. 828; Jacob, en su *Lógica* y en su *Metafísica* (p. 38, 1794), han intentado otras demostraciones, en las cuales es muy fácil reconocer un círculo vicioso. Ya he dicho que trataré más adelante de las demostraciones de Kant. Puesto que yo tengo el propósito de estudiar en esta

Disertación las distintas leyes de nuestras facultades cognoscitivas, cuya común expresión es el principio de razón suficiente, pondré de manifiesto que el principio no se puede demostrar, sino que, de todas las demostraciones del mismo (con excepción de la kantiana, que no se dirige a probar la admisibilidad, sino la aprioridad de la ley de causalidad)., se puede decir lo que decía Aristóteles:

λογον ζητουσι ὡν
ουκ εστι λογος, αποδειξεως γαρ αρχη ουκ αποδειξις εστι

> *(Metaph.*,III, 6: R*ationem eorum quaerunt, quorum non est ratio; demonstrationis enim principium non est demonstratio),*[49]

con lo que se deben comparar los *Analyt.post.* I, 3. Pues toda demostración es la referencia a algo universalmente reconocido; y si de este algo, sea el que sea, pedimos siempre otra nueva demostración acabaremos por llegar a ciertos principios que expresan todas las formas y leyes, y, por tanto, todas las condiciones del pensar y del conocer, en cuyo empleo consiste toda la actividad pensante; así que la certidumbre solo será la correspondencia o armonía con ellos, *y,* por consecuencia, su propia certeza no se podrá explicar con otros principios. Ya discutiremos en el capitulo V la clase de verdad de tales principios.

Buscar una demostración especial para el principio de la razón suficiente, es un absurdo que acusa falta de reflexión. En efecto: toda demostración es la exposición de la razón de un juicio enunciado, al cual por esto se denomina verdadero. Así, pues, la expresión de esta necesidad de una razón para todo juicio, es el principio de razón suficiente. Por tanto, el que pide una demostración, esto es, la enunciación de una razón, para el principio mismo, le presupone como verdadero y apoya su necesidad en esta misma suposición. Así, pues, cae en este círculo: que se necesita una demostración del derecho a exigir una demostración.

[49] "buscan, en efecto, una explicación de aquellas cosas de las que no hay explicación, pues el principio de la demostración no es una demostración." Aristóteles, Metafísica, IV, cap. 6, pág 49, Edición Electrónica Universidad de Arcis.

CAPÍTULO III

Insuficiencia de la fórmula empleada hasta aquí, y bosquejo de una nueva.

15

CASOS QUE NO ESTÁN COMPRENDIDOS EN LAS SIGNIFICACIONES DEL PRINCIPIO EXPUESTAS HASTA AQUÍ

De lo expuesto en los anteriores capítulos, dedúcese, como resultado general, que se han hecho dos aplicaciones distintas del principio de razón suficiente, si bien esto se haya efectuado paulatina y gradualmente, y no sin haber incurrido muchas veces en confusiones y errores: la una, relativa al juicio, que para ser verdadero "necesita" siempre una razón, y la otra, respecto de los cambios de los objetos reales, que deben tener siempre una causa. Vemos que, en ambos casos, el principio de razón suficiente responde a la pregunta *por qué,* siendo ésta esencial en él. Pero ¿están comprendidos en los dos grupos citados todos los casos en los cuales podemos formular la pregunta *por qué?* Cuando yo pregunto: «¿Por que son los tres lados de ese triángulo iguales?» Si se me contesta: «Porque los tres ángulos son iguales», la igualdad de los ángulos ¿es la causa de la igualdad de los lados? No, porque aquí no ha habido ninguna variación; por lo que no se trata de ningún efecto cuya causa debamos investigar. ¿Se trata sólo de un principio de conocimiento? No, pues la igualdad de los ángulos no es la demostración de la igualdad de los lados, no es la mera razón de un juicio; de los conceptos puros no se deduce que porque los ángulos sean iguales, hayan de serlo también los lados, pues en el concepto de igualdad de los ángulos no está contenido el de la igualdad de los lados. Así, pues, aquí no hay ninguna relación de necesidad entre los conceptos o juicios, sino entre lados y ángulos. La igualdad de los ángulos no es una razón inmediata de la igualdad de los lados, sino sólo mediata, pues es razón del modo de ser, esto es, de ser iguales en este caso, puesto que, siendo los ángulos iguales, deben serlo también los lados. Hallamos aquí una relación de necesidad entre ángulos y lados, pero no dependiente inmediatamente de una relación necesaria entre dos juicios, o de otro modo, si yo pregunto por qué *infecta facta*[50], pero nunca *facta infecta fieri possunt*[51], esto es, por que el pasado es absolutamente irreparable y el futuro inevitable, esto no se puede hacer evidente por un encadenamiento puramente lógico, es decir, de meros conceptos. Y tampoco es obra del principio de causalidad, pues éste sólo impera sobre el movimiento de las cosas en el tiempo, no sobre el tiempo mismo. No por la ley de causalidad, sino inmediatamente por su mera existencia, por la necesidad de su aparición, la hora presente arroja en el

---

50

51

abismo sin fondo de lo pretérito a la hora pasada, y la destruye para siempre. Esto no se demuestra por meros conceptos, ni por ellos se hace palpable, sino que lo comprendernos inmediata e intuitivamente, lo mismo que comprendemos la diferencia entre derecha e izquierda y todo lo que con estos dos conceptos se relaciona; por ejemplo, por qué el guante de la mano derecha no viene bien a la izquierda.

Así, pues, no todos los casos en que halla aplicación el principio de razón suficiente, se pueden referir al concepto lógico de principio y consecuencia o a la relación natural de causa y efecto, por lo que en esta división no se ha debido tener presente la ley de especificación. La ley de homogeneidad presupone necesariamente que todos los casos no son infinitamente distintos, sino que se pueden agrupar en especies. Pero antes de intentar esta clasificación, es preciso determinar lo que constituye el carácter peculiar del principio de razón suficiente en todos los casos, para establecer el concepto de género antes que los conceptos específicos.

16

LA RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

Nuestra facultad cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), inteligencia y razón, se descompone en sujeto y objeto, y nada hay fuera de esto. Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Pero luego encontramos que todas nuestras representaciones, en su forma ordinaria, se nos hacen perceptibles relacionadas unas con otras, y que se pueden determinar ***a priori*** en lo que se refiere a la forma, según lo cual nada se nos presenta independiente y con existencia propia, aislado o separado. Esta conexión es lo que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad. Ahora bien: aunque este principio, según se infiere de lo hasta aquí expuesto, es susceptible de diversas formas, según la diferente manera de presentarse los objetos, para designar las cuales también el principio de razón suficiente modifica su expresión, sin embargo, conserva siempre lo común o general a todas aquellas formas; comunidad o generalidad que expresa nuestro principio, considerado en su aspecto más universal o abstracto. Las relaciones que sirven de fundamentó al mismo, y que luego expondremos mejor, son las que yo denomino raíces del principio de razón suficiente. Estas se pueden luego dividir, conforme a las consideraciones que haremos con arreglo a los principios de homogeneidad y de especificación, en grupos bien deslindados y completamente distintos unos de otros, cuyo número cabe reducir a cuatro, que son las cuatro formas en que todo lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento se divide. Estas clases se expondrán y estudiarán en los cuatro capítulos siguientes.

En cada una de las mismas veremos aparecer el principio de razón suficiente bajo una nueva forma, siendo idéntico, no obstante, en todos los casos, puesto que se puede enunciar con la fórmula primeramente expuesta, y brotando siempre de las raíces que vamos a estudiar.

CAPITULO IV

Primera clase de objetos para el sujeto, y forma en que se presenta en ellos el principio de razón suficiente.

17

EXPLICACIÓN GENERAL DE ESTA CLASE DE OBJETOS

La primera clase de objetos que pueden caer bajo la acción de nuestras facultades cognoscitivas, la constituyen las representaciones intuitivas, totales, empíricas. Son intuitivas, considerándolas en oposición a lo meramente pensado, es decir, a los conceptos abstractos; totales, en cuanto, según la división de Kant, no sólo contienen lo formal, sino también lo material del fenómeno; empíricas, en parte porque no brotan de puras relaciones de pensamientos, sino que tienen su origen en una impresión de nuestra sensibilidad, y porque nuestros sentidos constituyen siempre el testimonio de su existencia; en parte porque, conforme a las leyes del tiempo, del espacio y de la causalidad, juntamente forman aquel complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra realidad empírica. Pero como dicha realidad empírica, según la doctrina de Kant, no les quita su idealidad trascendental, sólo serán tratadas aquí como tales representaciones, pues únicamente estudiamos ahora los elementos formales del conocimiento.

18

BOSQUEJO DE UN ANÁLISIS TRANSCENDENTAL DE LA REALIDAD EMPÍRICA

Las formas de estas representaciones son las de la sensibilidad interior y exterior: el tiempo y el espacio. Pero éstos sólo son perceptibles por su contenido. Su perceptibilidad es la materia, sobre la cual ya volveremos en el par. 21.

Si el tiempo fuese la forma exclusiva de estas representaciones, no podría darse la simultaneidad, y, por tanto, la permanencia ni la duración. Pues el tiempo sólo es perceptible por su contenido, y su continuidad, por el cambio de las cosas que están en el tiempo. Así, pues, la permanencia de un objeto sólo la conocemos por la noción contraria, o sea por el cambio de los demás objetos que le rodean. Pero la idea de la coexistencia no se puede dar en el tiempo, sino que necesita, para completarse, de la idea de espacio, porque en el tiempo todo se nos presenta sucesivamente, y en el espacio, todo simultáneamente; así, pues, sólo por la reunión del tiempo y el espacio

se hace posible.

Por otro lado, si el espacio fuese la forma exclusiva de estas representaciones, tendríamos que no podría darse ningún cambio. pues cambio o variación es sucesión de estados, y la sucesión sólo es posible en el tiempo. De aquí que también se pueda definir el tiempo como la posibilidad de estados contrarios en una misma cosa.

Vemos, pues, que las dos formas de la representación empírica, si bien tienen de común su indefinida divisibilidad y su indefinida extensión, sin embargo, difieren fundamentalmente en que lo que a una de ellas es esencial, en la otra carece de significación: la simultaneidad no se da en el tiempo; la sucesión no se da en el espacio. Pero las representaciones empíricas correspondientes al ordinario complejo de la realidad, nos aparecen bajo las dos formas a la vez; es más: la condición de la realidad es una intima unión de ellas dos, pues emana de ellas, en cierto modo, como un producto de sus factores. Lo que esta unión crea es la inteligencia. que, por medio de su función característica, relaciona aquellas formas heterogéneas de la percepción sensible, de modo que, por su mutua compenetración, se forma como por si misma la realidad empírica, como una representación de conjunto que forma un complejo mantenido por el principio de razón suficiente, pero con límites problemáticos, del cual son parte todas las representaciones aisladas pertenecientes a esta clase, y en el cual, con arreglo a las leyes precisas conocidas por nosotros ***a priori,*** toman su puesto, y, por tanto, coexisten, infinito número de objetos, porque en él, a pesar de la instabilidad del tiempo, la sustancia, esto es, la materia, permanece, y a pesar de la permanente inmutabilidad del espacio, su estado cambia; en suma, en él está ese mundo objetivo, todo entero. La integración de este análisis de la realidad empírica, de que aquí sólo damos un bosquejo, la encontrará el lector a quien interese, en la más detallada explicación del modo como se opera aquella reunión por la función de la inteligencia y se hace posible la experiencia del mundo sensible, en *El mundo como voluntad y como representación,* t. I, párrafo 4 (ó I.[a] edic., págs. 12 y sigs.), en donde le servirá de mucho la tabla del cap. IV, volumen II, de los *Praedicabilia a priori del tiempo, del espacio y de la materia,* que recomiendo a su consideración, y donde claramente se ve que los contrastes del tiempo y el espacio se concilian en la materia, que se manifiesta como su producto, representado en la forma de la causalidad.

La función de la inteligencia, que forma las bases de la realidad empírica, recibirá aquí también una exposición detallada; pero antes debo rebatir, por medio de un examen incidental, las más inmediatas objeciones que se pueden hacer a la concepción fundamental idealista seguida por mí.

PRESENCIA INMEDIATA DE LAS REPRESENTACIONES

Mas como, a pesar de esta reunión de las formas de la sensibilidad interior y exterior, operada por la inteligencia, para representarse la materia, y con ésta un mundo exterior permanente, el sujeto sólo conoce inmediatamente por la sensibilidad interior, siendo la sensibilidad exterior objeto a su vez de la interior que percibe de nuevo las percepciones de la primera; el sujeto, respecto a la presencia inmediata de las representaciones en su conciencia, está sólo subordinado a la condición del tiempo, como forma del sentido interior[52], de modo que sólo puede tener presente a la vez una idea, una representación, por compleja que pueda ser. La inmediata presencia de las representaciones quiere decir que son conocidas en la inteligencia (que, como veremos, es una facultad intuitiva), no sólo como completa integración del tiempo y el espacio para formar el complejo de la realidad empírica, sino como representaciones de la sensibilidad interior, en el tiempo puro, y precisamente en el punto de intersección de las dos direcciones del tiempo, ó, lo que es la mismo, en el momento presente. La condición indicada en los párrafos anteriores para la presencia inmediata de una representación de esta clase, es su acción causal sobre nuestros sentidos, y, por tanto, sobre nuestro cuerpo, el cual también ha de contarse entre los objetos de esta, clase, y, por tanto, sometido a la misma ley que ellos, a la ley de causalidad en cuestión. Y como el sujeto, sometido a la ley, tanto del mundo exterior como del interior, no puede permanecer en una sola representación; como en el tiempo puro no hay coexistencia posible, así dicha representación siempre estará desapareciendo, empujada por otra, conforme a un orden que no se puede determinar ***a priori***, sino que depende de circunstancias especiales que indicaremos. Dejemos a un lado la cuestión de que la fantasía y el sueño pueden reproducir la inmediata presencia de las representaciones, pues es cuestión, no de este lugar, sino de la psicología empírica. Mas, a pesar de esta instabilidad y separación de las representaciones, en lo tocante a su inmediata presencia en la conciencia del sujeto, éste conserva, por la función de la inteligencia, la idea de un concepto totalmente comprensivo de la realidad; así, por esta oposición, las representaciones, en tanto pertenecen a dicho complejo, son tenidas por cosa distinta de lo que se muestran en cuanto están presentes en nuestra conciencia; en el primer caso son llamadas cosas reales, y en el segundo, meras representaciones: χατ' εξοχην. Esta concepción del problema, que es la común, se llama, como sabemos, realismo. En la nueva filosofía le ha sido contrapuesto el idealismo, ganando cada vez más terreno. Representado primeramente por Malebranche y Berkeley, fue elevado por Kant a idealismo transcendental, que hizo comprensible la coexistencia de la realidad empírica de las cosas con la idealidad transcendental, y, según el cual, Kant, en la *Crítica de la razón pura,* se expresa así: «Entiendo por idealismo transcendental de todos los fenómenos, la doctrina según la cual nosotros les consideramos como meras representaciones, y

[52] # Comp. Crítica de la razón pura, Nociones elementales, sec. II, conseq. a, d, not. b y c (página 33 de la 1.ª edición y 49 de la 5.ª).

no como cosas en sí»; y luego, en la nota: «El espacio no es otra cosa que representación: por consiguiente, lo que en él exista, debe estar contenido en la representación, y en el espacio tampoco hay nada, a no ser lo que en él está representado» *(Crit. del Paralogismo 4 de la Psicol. transc.,* páginas 369 y 375 de la 1a. edición). Finalmente, en la reflexión adicionada a este capitulo dice: «Cuando yo suprimo el sujeto pensante, desaparecerá para mi el mundo corpóreo, que no es otra cosa que el fenómeno para la sensibilidad de nuestro sujeto, y una especie de representación del mismo.» En la India, tanto para el brahmanismo como para el budhismo, el idealismo llegó a ser doctrina de la religión del pueblo: sólo en Europa parece una paradoja, por causa de la concepción judaica, esencial y absolutamente realista. El realismo olvida que la llamada existencia de 'estas cosas reales no es más que un estado de representación; o si se quiere llamar estado de representación nada más que a la inmediata presencia en la conciencia del sujeto, κατ' εντελεχειαν, será sólo una posibilidad de ser representado, κατά ουναμιν; no echa de ver el realismo que el objeto, fuera de su relación con el sujeto, no es ya objeto, y que, cuando se le toma o se le abstrae, pierde toda existencia objetiva. Leibniz, que comprendió perfectamente corno el objeto está condicionado por el sujeto, pero no pudo, sin embargo, libertarse del pensamiento de una existencia en sí del objeto, independiente de toda relación con el sujeto, es decir, de la representación, admitió o imaginó, igual y paralelo al mundo de las representaciones, un mundo de cosas en sí, el cual no esta-ba ligado interiormente con el primero, sino sólo exteriormente, por medio de un *harmonía praestabilita:* cosa la más inútil que pueda haber, pues no es percibida por nosotros, y el mundo de la representación, o de los fenómenos, puede pasarse admirablemente sin ella. Así es que cuando luego quiere determinar la esencia de las cosas existentes objetivamente, de un modo más preciso, se ve en la necesidad de explicar los objetos en si mismos por sujetos (mónadas), y da la demostración más elocuente de que nuestra conciencia, en tanto que es una mera facultad de conocer, no puede encontrar, dentro de los límites del intelecto, esta, es, del aparato para el mundo de las representaciones, otra cosa que objeto y sujeto, esto es, el que percibe y la percepción, y, por tanto, cuando abstraemos de un objeto su calidad de objeto (la cualidad de ser representado) y queremos poner algo en su lugar, no encontramos otra cosa que el sujeto. Si verificamos la operación inversa, es decir, si abstraemos la esencia del sujeto, no dejando nada más, estaremos en el caso contrario, que conduce al materialismo.

Espinosa, que no llegó, en este asunto, a una clara visión, comprendió bien la necesaria relación entre objeto y sujeto como una condición esencial para ser representado éste, presentándola como una identidad de lo cognoscible y lo extenso en la substancia única.

Nota. — Haré notar, en lo que se refiere a la cuestión principal de este párrafo, que cuando en el curso de esta disertación, a causa de su mayor y más rápida inteligencia, emplee la expresión «objetos reales», no se debe entender otra cosa que las

representaciones intuitivas, ligadas o relacionadas, que forman el complejo de la realidad empírica, la cual sigue siendo ideal en sí misma.

20

PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DEL DEVENIR

En la mencionada clase de objetos para el sujeto, aparece el principio de razón suficiente como ley de causalidad, y llamo a ésta principio de razón suficiente del devenir, *principium rationis sufficientis fiendi.* Todos los objetos que entran a formar la representación general del complejo que constituye la realidad sensible, están ligados unos con otros, por obra de los diversos estados que pueden afectar, y, por tanto, en la dirección del transcurso del tiempo. Dicho principio es el siguiente: cuando uno o varios objetos se presentan en un nuevo estado, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue regularmente, esto es, siempre, este otro nuevo estado en que ahora se presentan. Tal proceso se llama sucesión, y el primer estado se llama causa, y el segundo, efecto. Por ejemplo, si un cuerpo arde, es necesario que al estado de combustión haya precedido antes otro estado: 1) De afinidad con el oxígeno; 2) De contacto con el oxígeno; 3) De determinada temperatura. Dándose, pues, estas circunstancias, debe producirse necesariamente la combustión. Puesto que sólo dadas tales circunstancias podía producirse la combustión y ésta se ha producido, quiere decirse que dichas circunstancias no existían antes, sino que sólo ahora, en el momento de la combustión, han concurrido. Este proceso se llama cambio; por consiguiente, la ley de causalidad se halla en exclusiva relación con los cambios, y sólo se refiere a estos. Todo efecto, en el momento de producirse, es un cambio, y demuestra, precisamente porque antes no existía, que se produjo otro cambio anterior a él, que es, con respecto a éste, su causa, como es efecto con respecto a otro cambio anterior al mismo. Así se forma la cadena de la causalidad, que necesariamente tiene que carecer de principio. Según lo cual, la aparición de todo nuevo estado es consecuencia de otro cambio anterior; por ejemplo, en el caso presente, la adjunción de una determinada cantidad de calórico, a lo cual debe necesariamente seguir la elevación de temperatura de dicho cuerpo. Este calentamiento de la piedra está condicionado por otro cambio anterior, por ejemplo: la caída de los rayos del sol sobre un espejo ustorio; y éste, a su vez, por la desaparición de una nube de delante del sol, que deja paso a sus rayos; y este fenómeno por la fuerza del viento; éste, a su vez, por la diferencia de densidad en el aire; éste por otras circunstancias, y así *in infinitum.* Cuando un estado contiene todas las condiciones, menos una, para producir un nuevo estado, en tanto se puede llamar a esta última causa κατ εξοχήν del nuevo estado, en cuanto ella es la decisiva para este nuevo cambio. Pero, para la determinación de la relación causal de las cosas, en general, no tiene más importancia que las demás, por ser la última que aparece en orden al tiempo. Así, en el ejemplo citado, en tanto se puede llamar al movimiento de la nube causa de la combustión, en cuanto es posterior

a la dirección de los rayos del espejo hacia la piedra. Sin embargo, esta circunstancia ha podido efectuarse posteriormente al descorrerse de la nube, así como también ha podido serlo la recepción del oxigeno: este orden de tiempo decidirá en cada caso cuál es la causa. Pero si consideramos la cuestión más atentamente, veremos que, en realidad, la causa de un estado es el estado completo anterior, por lo que es en esencia indiferente en qué período de tiempo han concurrido sus circunstancias. Según esto, se puede llamar causa κατ' εξοχήν, respecto de cada caso particular, la circunstancia que aparece última en un estado, puesto que viene a completar el número de las que se requieren, por lo que su aparición será la que decida el cambio. Sin embargo, para una consideración general, puede llamarse causa al concurso de todas las condiciones necesarias para la aparición del nuevo estado. Pero las diferentes condiciones, que sólo reunidas completan y constituyen la causa, se pueden denominar los momentos causales, o también las condiciones causales, en las cuales se descompone la causa. Por el contrario, es completamente falso llamar causa al objeto mismo y no al estado. Así, en el ejemplo anterior, algunos llamarían al espejo ustorio causa de la combustión; otros, a la nube; otros, a los rayos del sol; otros, al oxígeno, y así sucesivamente, a capricho. Pero no tiene sentido alguno decir que un objeto es causa de otro: en primer lugar, porque los objetos no sólo contienen la forma y la cualidad, sino también la materia, la cual ni se crea ni se destruye, y luego porque la ley de causalidad se refiere exclusivamente a los cambios, esto es, al aparecer y desaparecer de los estados en el tiempo, y sólo regula aquellas relaciones en las cuales la anterior se llama causa, y la siguiente, efecto, y su relación necesaria se llama consecuencia.

Remito al lector que quiera profundizar esta cuestión, al estudio que de ella hago en mi obra *El mundo como voluntad y como representación*, t. II, c. IV, y en especial, páginas 42 y siguientes (3[a] edic., págs. 46 y sigs.). Pues es de la mayor importancia formarse un cabal y exacto concepto de la ley de causalidad, como también de la extensión de su dominio, y saber claramente, ante todo, que sólo y exclusivamente se refiere al cambio de estados de la materia y de ningún modo a otro genero de cambios; por consiguiente, no se puede aplicar a lo que no le conviene. Es el regulador de los cambios operados, en el tiempo, en los objetos de la experiencia exterior, los cuales son todos materiales. Todo cambio sólo puede aparecer, según una regla determinada, cuando le ha precedido otro a consecuencia del cual necesariamente se produce; esta necesidad es el nexo causal.

Á pesar de ser tan sencilla, como por lo expuesto hasta aquí se comprende, la ley de causalidad, vemos en los libros de filosofía, desde los más antiguos hasta los más modernos tiempos, esta ley expresada en una forma más abstracta, y, por tanto, más vaga y confusa. En ellos se la suele definir diciendo que es lo que da existencia a una cosa, o lo que produce una cosa; así, Wolf la definía: ***causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet***[53], mientras que, por el contrario, en

[53] "causa es principio, de cuya existencia, o actualidad, otro ente depende". parser latin translator.

la causalidad sólo se trata de cambios de la materia, que, por su naturaleza, es sin principio e indestructible, y tomar existencia, esto es, pasar a ser lo que no ha existido, es imposible. Estos falsos y extraviados conceptos de la ley de causalidad tienen quizá su origen en la obscuridad del pensamiento; pero, en ocasiones, detrás de tal obscuridad se oculta la intención teológica, que, husmeando de lejos la prueba cosmológica, se dispone a servir y hasta a falsificar verdades transcendentales *a priori,* ese biberón de la razón humana. Con la mayor evidencia aparece esto en el libro de Tomás Brown *On the relation of cause and effect;* esta obra consta de 460 páginas, y en 1835 se publicó su cuarta edición, y después de esta quizá se han hecho otras muchas; aparte de su fatigosa y escolástica prolijidad, no trata mal el asunto. Este inglés ha comprendido justamente que la ley de causalidad sólo se refiere a cambios, y que, por consiguiente, un efecto es un cambio; pero la causa es otro cambio; de lo que se sigue que la cosa no es sino el nexo ininterrumpido de los cambios que se suceden en el tiempo, lo cual él no dice, aunque no pueda librarse de la lógica de esta consecuencia. En cambio, dice siempre con bastante torpeza, que la causa es un objeto anterior al cambio, o también una substancia, y con esta expresión completamente falsa, que estropea toda su doctrina, se atormenta y compromete, durante todo el curso de su larga obra, lamentablemente, yendo contra su conciencia, única y exclusivamente con el objeto de preparar la prueba cosmológica que él y otros expondrán después. ¿Qué debemos pensar de una verdad que se ha preparado por medio de tales maniobras?

Pero ¿qué han hecho nuestros buenos y honorables catedráticos de filosofía alemanes, ellos que ponen sobre todas las cosas la verdad y el ingenio? ¿Qué han hecho, por su parte, de la querida prueba cosmológica, desde que Kant la dio el último golpe en la *Critica del juicio?* Era difícil salir del compromiso, pues (ya lo saben ellos, los muy dignos) *causa prima* es, tanto como *causa sui,* una *contradictio in adjecto,* si bien la primera expresión es más usada que la segunda, y se suele pronunciar con toda seriedad y hasta con gesto solemne; y algunos, especialmente los *Reverends* ingleses, elevan los ojos con expresión mística, cuando hablan enfática y patéticamente de *the first cause,* esa *contradictio in adjecto.* Saben que una causa primera es tan imposible de imaginar como un límite al espacio un principio al tiempo, pues toda causa es un cambio en el cual hay que preguntar por un cambio anterior del cual proviene, y así *in infinitum, in infinitum!* Tampoco se puede imaginar un primer estado de la materia, del cual, puesto que ya no es, hayan salido todos los cambios ulteriores, pues si hubieran tenido su causa en él mismo, éstos hubieran existido siempre y no sólo ahora. Si suponemos que empieza, en un determinado tiempo, a ser causa, supondremos necesariamente que ha cambiado en ese tiempo, con lo que habrá dejado de estar en reposo; pero esto supondría un cambio, cuya causa, esto es, otro cambio anterior, tendremos que investigar, y así nos perderemos otra vez, cada vez más allá, en la inexorable ley de la causalidad, *in infinitum, in infinitum.* (¿No les da vergüenza a esos señores hablarme de un nacimiento de la materia? Pero hay que tener en cuenta que les esperan complacientes ciertos corolarios.) Pero la ley de

causalidad no es tan complaciente como un coche de punto, que, una vez que nos ha conducido adonde queríamos, le despedimos. Más bien *se* parece a la escoba del aprendiz de brujo de que nos habla Goethe, que, una vez puesta en movimiento, no recobra el reposo hasta que el brujo maestro tiene que venir a pararla. Pero los señores de que hablo no tienen, ni juntos ni separados, nada de brujos. Y ¿qué han hecho estos nobles y honrados amigos de la verdad, que se pasan el tiempo acechando al mérito, para, en cuanto asoma, anunciarle por el mundo entero, y, lejos de querer ahogar al genio que nace, acudiendo a un artero y cobarde silencio, se convierten en heraldos de éste (y esto es tan cierto como que la imbecilidad ama al genio sobre todas las cosas); qué han hecho, digo, por su antigua amiga la asendereada prueba cosmológica, hoy ya caída en tierra? ¡Oh! Han inventado una linda treta: «Amiga, la han dicho, mal te va, muy mal, desde tu funesto encuentro con el tozudo de Kosnisberg; tan mal te va como a tus hermanas la prueba ontológica y la físico-teológica; mas no te apures, que nosotros no te olvidamos (ya sabes que para eso nos pagan). Pero, eso sí, tienes que cambiar de nombre y de vestimenta, pues si te anunciamos por tu nombre, todos echarán a correr. Así disfrazada, te cogeremos del brazo y te presentaremos al mundo; eso si, tienes que guardar el incógnito: te llamaremos desde ahora lo Absoluto; esto suena extraño, distinguido y majestuoso, y mejor que nadie sabemos nosotros lodo lo que se puede hacer en la literatura alemana con palabras tan sonoras como esta. Todos saben lo que bajo ellas se suele ocultar; pero no por eso se creen menos sabios. Tú apareces disfrazada en figura de un entimema. Todos tus prosilogismos y premisas, con los cuales se suele trepar por el largo climax, los dejaremos en casa; ya sabe todo el mundo que no sirven para nada. Pero al aparecer tú como un hombre de pocas palabras, altanero y atrevido, damos el golpe.» «¡Aquí está lo Absoluto!», gritas tú; y nosotros contigo: «¡Esto es lo que debe ser, ¡voto al diablo!, y sin ello nada sería!» (entonces das un golpe en la mesa). «Pero ¿de dónde viene eso?» «¡Pregunta estúpida! ¿No he dicho que soy lo Absoluto?» «Consolémonos, pues, que la cosa marcha. Los alemanes están acostumbrados a aceptar palabras, en vez de conceptos; para eso les educamos desde su juventud; y si no, ved las doctrinas de Hegel: ¿qué son sino vana y hueca palabrería? Y, no obstante, ¡cuan brillante la carrera de esta hechura de ministro! No ha necesitado más que algunos amigos venales, dispuestos a entonar la alabanza del filosofastro, y su voz ha hallado en las cabezas huecas un eco cada vez más resonante y extenso; y así se hace de un vil charlatán, de un cerebro vulgar, un gran filósofo. Así, pues, ¡valor! Además, amiga y patrona, ya te favoreceremos por otros medios, ¡No podemos vivir sin ti! Aunque el viejo crítico de Koenisberg haya criticado la razón y le haya cortado las alas, nosotros inventaremos una razón nueva, que no piensa, sino que intuiciona ideas (palabra distinguida para uso de los mixtificadores), que intuiciona ideas vivas, o que también percibe, percibe inmediatamente, lo que los otros sólo consiguen demostrar, o que, especialmente en aquellos que se contentan con poco, presiente. Los conceptos vulgares inculcados en nosotros en nuestra primera edad, los haremos pasar por inspiraciones inmediatas de esta nueva razón, esto es, por revelaciones del cielo. La antigua razón, analizada por Kant y degradada por nosotros, la llamaremos

inteligencia, y la mandaremos á paseo.» «¿Y la verdadera, la auténtica inteligencia?» «¡Qué nos importa a nosotros la verdadera inteligencia! Te ríes con incredulidad. ¡Ah! Nosotros conocemos a nuestro público y las ***harum horum***[54] que tenemos delante en esos bancos. Ya dijo Bacón de Verulamio: «En las Universidades aprenden los jóvenes a creer». Por tanto, pueden esperar de nosotros correctas enseñanzas. Tenemos buena provisión de artículos de fe. Si te invadiese el desaliento, no tienes sino pensar en una cosa: que los alemanes hemos hecho lo que nadie hubiera sido capaz de hacer, esto es, saludar como a un gran espíritu y a un profundo pensador a un filosofastro ignorante, vacio, forjador de desatinos, que ha destruido los cerebros para siempre con un cúmulo de huecos sofismas (hablo de nuestro querido Hegel), y no sólo hemos podido hacer esto impune y desvergonzadamente, sino que lo hemos creído, lo estamos creyendo, desde hace treinta años hasta el día de hoy. Así, a pesar de Kant y de su crítica, con tu ayuda, hemos poseído lo Absoluto; así nos hemos salvado. Luego, por medio de deducciones obtenidas por diversas artes, y que sólo tendrán de común su atormentador aburrimiento, extraeremos de este Absoluto el mundo, al que llamaremos lo finito, y a aquél, lo infinito— lo que introduce una amena variación en esta logomaquia—, y hablaremos constantemente sólo de Dios, explicando el porqué, cómo y de dónde; por qué proceso libre, o necesario, ha hecho el mundo, o le ha creado; si está dentro o fuera de él, etc., etc., como si la filosofía fuera teología y tratase de explicar, no el mundo, sino Dios.»

Por tanto, la prueba cosmológica que nos ha valido este apóstrofe, y con la cual nos las tenemos que haber, consiste propiamente en la afirmación de que el principio de razón suficiente del devenir, o ley de causalidad, conduce necesariamente a una idea que la suprime y la anula.

Pues a la *causa prima* (absoluto) se llega subiendo de la consecuencia al principio, al través de una larga serie; pero detenernos en la causa *prima,* es imposible, sin anular el principio de razón.

Después de haber aquí reducido a la nada la prueba cosmológica, como en el segundo capitulo la ontológica, el lector querrá ver refutada también la prueba físico-teológica, que se presenta con alguna mayor apariencia que las otras. Pero no es este el lugar de hacerlo, pues su contenido corresponde a otra parte de la filosofía. Así, pues, remito al lector que se interese por estas cuestiones: primero, a Kant, tanto en su *Crítica de la razón pura,* como *ex professo a* la *Crítica del juicio;* y para completar su doctrina, puramente negativa, a mis resultados positivos, en La *voluntad en la Naturaleza,* ese libro pequeño en volumen, pero rico en contenido e importancia. El lector que no se interese por estos asuntos, puede transmitir este y todos mis escritos, intactos, a sus nietos. Poco me importa, pues yo no escribo para una generación, sino para muchas.

54

Como en el próximo párrafo demostraremos, la ley de causalidad nos es conocida *a priori,* por lo que tiene un carácter transcendental, siendo aplicable a toda experiencia posible, esto es, sin excepción; y como también hemos demostrado que a un estado determinado debe seguir, según la regla, otro segundo estado, también determinado, y esto siempre, así la relación entre causa y efecto será una relación necesaria. Por tanto, la ley de causalidad hace posibles los juicios hipotéticos, y se nos presenta siempre como una forma del principio de razón suficiente, en el cual se deben basar los juicios hipotéticos, y en el que, como ya se dirá, tiene su fundamento toda necesidad.

Llamo a esta forma de nuestro principio, principio de razón suficiente del devenir, porque su empleo supone siempre un cambio, la aparición de un nuevo estado, y, por tanto, un devenir. Es carácter esencial del mismo que la causa preceda siempre al efecto en el orden del tiempo, y sólo por él se conocerá primariamente cuál de los dos estados, unidos por el nexo de la causalidad, es causa y cuál es efecto. Hay casos, por el contrario, en que conocemos el nexo causal por experiencias anteriores; pero la sucesión de estados es tan rápida, que escapa a nuestra percepción. Así colegimos con toda seguridad, por la causalidad, la sucesión; por ejemplo, que la inflamación de la pólvora precede a la explosión. Remito al lector, en este punto, a *El mundo como voluntad y representación,* t. II, c. IV, pág. 41 *(3a.* edic., 45).

De esta relación esencial de la causalidad con la sucesión, se sigue también que el concepto de acción reciproca, tomado estrictamente, es nulo. Presupondría, en efecto, que el efecto fuera a su vez la causa de su causa, esto es, que lo posterior fuese a la vez lo ulterior. Ya demostré la instabilidad de este tan generalizado concepto, detalladamente, en mi *Critica de la filosofía kantiana,* publicada como apéndice a *El mundo como voluntad y como representación,* páginas 517-521 de la segunda edición (3.a edic., páginas 544-549), *y a* este lugar remito al lector. Nótese que los escritores acuden a este concepto, por lo general, cuando sus ideas empiezan a oscurecerse; por eso su empleo es tan frecuente. En efecto, cuando a un escritor le falta el concepto, nada hay tan cómodo como estampar la palabra «reciprocidad»; por esto puede servirle al lector como un cañonazo de alarma, para indicarle que se está al borde del abismo. También es de notar que la palabra *Wechselwirkung* sólo existe en la lengua alemana, y ninguno de los demás idiomas posee un vocablo equivalente.

De la ley de la causalidad se deducen dos importantes corolarios, los cuales, consiguientemente, se nos presentan como evidentes *a priori,* por encima de toda duda, e incapaces de excepción, a saber: la ley de la inercia y la ley de la permanencia de la substancia. La primera consiste en que todo estado, así el reposo de los cuerpos, como también todos sus movimientos, cualquiera que sea la clase de éstos, se conservan infinitamente los mismos, sin perder ni ganar en cantidad ni duración, mientras no aparezca una causa que los disminuya o anule. La segunda ley, que expresa la eternidad de la materia, indica que la ley de la causalidad sólo se refiere a los

cambios de la materia, esto es, a los estados de los cuerpos, a su inmovilidad, a su movimiento, a su forma y a su cualidad, y por lo tanto, comprende su aparición y desaparición en el tiempo; pero en modo alguno a la existencia del objeto de estos cambios, al cual se da el nombre de substancia, precisamente para excluir de él toda idea de nacimiento y de muerte. La sustancia es permanente, esto es, no tiene ni principio ni fin; así, pues, la cantidad de sustancia del mundo no aumenta ni disminuye. El conocimiento *a priori* de esta verdad nos lo demuestra la inconmovible certidumbre que todos tenemos, cuando vernos desaparecer un cuerpo, sea por escamoteo o por fraccionamiento, por combustión o volatilización, o por cualquier otro proceso: suponemos firmemente que, cualquiera que sea la suerte de la forma de ese cuerpo, la sustancia, es decir, la materia del mismo, permanece intacta, y, en alguna parte debe de estar, y del mismo modo que, cuando vemos un cuerpo en un lugar en que antes no se encontraba, ha aparecido allí, o bien por precipitación de pequeñas partículas, por concentración, o bien por algún otro medio mecánico o físico, pero no podemos creer que su substancia (materia) haya podido ser creada de la nada, pues esto implica una imposibilidad radical y no puede ser imaginado. La certidumbre con que afirmamos esto, *a priori,* salta a la vista, si consideramos que nuestra inteligencia carece de una forma para concebir la creación o aniquilamiento de la materia, pues la ley de causalidad, que es la forma universal de concebir los cambios de los objetos, sólo se refiere a estos cambios, y de ningún modo a la creación y aniquilamiento de la materia. Por eso expongo yo la ley de la permanencia de la substancia como un corolario de dicha ley de causalidad. Tampoco podemos adquirir la evidencia de la permanencia de la substancia *a posteriori,* no sólo porque en la mayor parte de los casos no podemos comprobar empíricamente el estado de las cosas, sino porque todo conocimiento empírico, adquirido sólo por la inducción, tiene para nosotros una certidumbre sólo aproximativa, y, por lo tanto, precaria y condicional; en cambio, la evidencia de la ley de causalidad es de otra naturaleza y especie que la que proporciona una ley empírica, pues es inconmovible y segura. Esto procede de que dicho principio expresa un conocimiento transcendental, esto es, algo que es aplicable a toda experiencia y anterior a ella, convirtiendo el mundo de los fenómenos en un mero fenómeno cerebral. La ley de gravitación, la más general y exacta del todas las leyes naturales, es ya de origen empírico, y, por tanto, no nos ofrece garantía de generalidad; por esto mismo ha sido discutida, dudándose de que pueda extenderse fuera de nuestro sistema solar, y no faltan astrónomos que, por ciertos signos y averiguaciones hechas, la consideran meramente empírica. También se puede preguntar si entre cuerpos separados por un vacío absoluto tiene lugar la ley de la gravitación, y si en un sistema solar se transmite por el éter, y, por tanto, no tiene efecto entre estrellas fijas, cuestión que sólo empíricamente se puede resolver. Esto demuestra que no se trata aquí de ningún conocimiento a *priori.* Cuando, en cambio, admitimos la posibilidad de que todo sistema solar se halla formado por una paulatina condensación de nebulosa, y, por tanto, según la teoría de Kant y de Laplace, en ninguna manera imaginamos que aquella materia primitiva haya salido de la nada, sino que, necesariamente, sus partículas existieron diseminadas, o en otra

forma cualquiera, anteriormente, en alguna parte, juntándose luego, porque el principio de la permanencia de la substancia es un principio transcendental. En mi *Crítica de la filosofía kantiana* he probado que substancia es un mero sinónimo de materia, porque el concepto de substancia solo se puede realizar en el de materia, y, por lo tanto, trae su origen de ésta y se ha formado captativamente (páginas 550 y siguientes de la 2.ª edición, y 580 y siguientes de la 3.a). Este principio, *a priori,* de la eternidad de la materia (llamado permanencia de la substancia), como otros muchos, tan evidentes como este, es para los profesores de filosofía un fruto prohibido; pasan por é1 como sobre ascuas: y le dejan a un lado, con una mirada de espanto. Ahora bien: de la infinita cadena de causas y efectos que rige todos los cambios de la naturaleza, pero sin transcender de éstos, debemos separar dos cosas completamente distintas de ella: por un lado, como ya hemos dicho, la materia; por otro, las fuerzas naturales originarias; aquélla, por ser el objeto de todos los cambios, o en el cual tales cambios se producen; estas, porque, mediante ellas, son posibles dichos cambios o efectos, dando a las causas la causalidad, esto es, la capacidad de producir efectos, de la cual la toman como a préstamo. Causa y efecto son la necesaria sucesión de los cambios en el tiempo; las fuerzas naturales, por el contrario, mediante las cuales todas las causas obran, están fuera de estos cambios, y en este sentido, fuera del tiempo, y, por lo mismo, siempre presentes, siempre existentes e inagotables, manifestándose solamente en cuanto dan ocasión al hilo conductor de la causalidad. La causa es, en todos los casos, como también su efecto, algo particular, un cambio particular; las leyes naturales son, por el contrario, generales, inmutables, existentes en todo tiempo y en todo lugar. Así, por ejemplo, el que el ámbar atraiga a la lana, es un efecto: su causa la constituye el frotamiento a que hay que someter al ámbar y su proximidad al algodón, y la fuerza natural activa anterior al fenómeno es la electricidad. La explicación detallada de este asunto, por medio de un minucioso ejemplo, se encuentra en *El mundo como voluntad y como representación, t*. I, par. 26, páginas 153 y siguientes (3.a edic., páginas 160 y siguientes), en donde, también por medio de una larga cadena de causas y efectos, he mostrado cómo entran en juego, sucesivamente, las más distintas clases de leyes naturales; allí también la distinción entre causa y fuerzas naturales hará comprensible la diferencia entre el fenómeno fugitivo y la eterna forma de actividad, y como quiera que el párrafo 26 de dicho libro está consagrado a esta investigación, aquí es suficiente exponer la cuestión de un modo pasajero. La norma que una ley natural sigue respecto de su manifestación en la cadena de causa y efectos, esto es, el lazo que une a éstos con aquélla, es la ley natural. La confusión de la fuerza natural con la causa, es tan frecuente como perniciosa para la claridad de los conceptos. Hasta parece que, antes de mi, este concepto no ha sido puesto en claro con evidencia, a pesar de ser tan necesario. Y no sólo se confunden las fuerzas naturales con la causa, diciendo: La electricidad, el peso, es causa..., sino que algunos hasta las convierten en efectos, diciendo: ¿Cuál es la causa de la electricidad, de la gravitación, etc.?, lo cual es absurdo. Otra cosa es reducir las fuerzas naturales a un número menor, refiriendo unas a otras, como en nuestros días se hace con el magnetismo con respecto a la

electricidad.

Toda fuerza natural, entre las cuales debe contarse toda cualidad química fundamental, es, esencialmente, *qualitas occulta*, es decir, no susceptible de explicación física, sino sólo de una explicación metafísica, esto es, ultrafenomenal. La confusión, o mejor, identificación de la fuerza natural con la causa, nunca se ha llevado más lejos que en las *Nouvelles considérations des rapports du physique au moral,* de Maine de Biran, y es porque es esencial a su filosofía. Nótese que, cuando habla de causa, casi nunca dice *causa* solamente, sino siempre *causa o fuerza;* justamente lo mismo que hemos visto emplear a Espinosa ocho veces, en una página, *ratio sive causa.* Ambos saben que identifican ideas diversas para emplearlas según las circunstancias; a este fin, tienen cuidado de mantener siempre presente esta identificación a los ojos del lector.

Ahora bien: la causalidad, ese guía de todos los cambios, aparece en la naturaleza bajo tres formas diferentes: como causa, en el más estricto sentido; como excitación o estímulo, y como motivo. Precisamente, en esta diversidad descansa la verdadera y esencial diferencia entre los cuerpos inorgánicos, las plantas y los animales; no en las manifestaciones anatómicas, ni en los caracteres químicos.

La causa, en su más estricto significado, es la que produce exclusivamente las variaciones en el reino inorgánico; por lo tanto, la que origina aquellos efectos que estudian la mecánica, la física y la química. Sólo a ella es aplicable el principio newtoniano: «acción y reacción son iguales una a otra, es decir, que el estado anterior (causa) produce un cambio (efecto) igual, en intensidad, al que le ha provocado». Además, en esta forma de causalidad el grado del efecto es proporcionado siempre al grado de la causa; así que ésta se puede; medir por aquélla, y viceversa.

La segunda forma de la causalidad es la excitación. Rige la vida orgánica en cuanto tal, es decir, las plantas, los vegetales y aun la parte inconsciente de la vida animal, que es realmente una vida vegetativa. Está caracterizada por la ausencia de los caracteres de la forma anterior. Por tanto, en ella la acción y la reacción no son iguales, y en ningún modo corresponde la intensidad del efecto a la de la causa en todos sus grados; antes bien, si la causa se acentúa, el efecto puede convertirse en su contrario.

La tercera forma de la causalidad es el motivo: rige la vida animal propiamente dicha, es decir, la actividad, las acciones conscientes de toda criatura animal. El *medium* del motivo es el conocimiento; la receptividad del motivo implica, por consiguiente, una inteligencia. De aquí que la verdadera característica del animal sea el conocer, la representación. El animal, como tal, se mueve siempre en vista de un objeto, de un fin, el cual debe ser conocido por él, esto es, debe representársele como algo diferente de él mismo y tener conciencia de este algo. Por consiguiente, podremos definir al

animal diciendo que es «lo que conoce»; ninguna otra definición da idea de su esencia; es más: quizá no pueda darse otra. Si falta el conocimiento, falta también necesariamente el movimiento hacia el motivo, con lo que sólo quedará el estímulo propio de la vida vegetativa; por tanto, irritabilidad y sensibilidad son inseparables. Pero la manera de obrar de un motivo es notoriamente distinta de la manera de obrar de una excitación: la acción de aquél puede ser corta y hasta instantánea, pues su eficacia no tiene, como la de la excitación, relación alguna con su duración, con la proximidad del objeto, etc., sino que basta que el motivo sea percibido para que obre, mientras que la excitación necesita siempre del contacto, y a veces, de la intussuscepción, y en todo caso requiere una duración determinada. Este breve examen de las tres formas de causalidad basta, por ahora. El lector encontrará una exposición más detallada en mi obra premiada sobre el libre arbitrio, páginas *30-34, de los dos problemas fundamentales de la ética (2.a* edic., págs. 29-35). Sólo es preciso hacer aquí una observación. La diferencia entre causa, excitación y motivo, estriba sólo en los grados de sensibilidad del sujeto: cuanto mayor sea ésta, más fácil será la acción de aquélla; la piedra necesita un choque: al hombre le basta una mirada. Pero ambos son movidos por una causa suficiente, con la misma necesidad. Pues la motivación es la causalidad, obrando por medio del conocimiento; la inteligencia es el *médium* de los motivos, por ser el grado más alto de la sensibilidad. Pero no por esto pierde la ley de causalidad un ápice de su indefectibilidad ni de su rigor. El motivo es una causa, y obra con la misma seguridad que todas las causas. En los animales, cuya inteligencia es más sencilla y sólo proporciona conocimientos actuales, salta pronto a la vista esta necesidad. El intelecto del hombre es doble: al conocimiento por medio de la intuición se unen los conocimientos abstractos que no están relacionados con la actualidad; en otras palabras, posee la razón. De aquí que posea una facultad de elección consciente, es decir, que puede contrapesar, unos con otros, los motivos determinantes, esto es, puede ejercitar su poder sobre su voluntad; por consiguiente, se verá determinado por el motivo más fuerte con la misma necesidad con que rueda la bola impulsada por el taco. La libertad de la voluntad (libre arbitrio) significaría, pues (dejando a un lado las logomaquias de la filosofía universitaria), que «un hombre puede, en una determinada situación, decidirse por dos acciones diferentes». Pero esto es un absurdo tan cierto y demostrable como lo puede ser una proposición que rebasa el limite de las matemáticas puras. En mi obra sobre el libre arbitrio, premiada por la Real Sociedad de Ciencias de Noruega, se halla expuesta de la manera más evidente, rigurosa y fundamentada esta verdad, con especial referencia a los hechos de la conciencia, en que las gentes ignorantes quieren apoyar aquellos absurdos. En lo esencial, ya Hobbes, Espinosa, Priestley, Voltaire y Kant[55] enseñaban esto mismo. Lo cuál no ha sido obstáculo para que nuestros dignos

[55] # «Cualquiera que sea el concepto que nos formemos del libre arbitrio con fines metafísicos, sus manifestaciones son las mismas; las acciones humanas, asi como todo otro fenómeno de la naturaleza, estarán determinados por leyes naturales generales.» — (Pensamientos para una Historia universal: El principio.)

«Todas las acciones del hombre, en su manifestación, están determinadas por su carácter empírico y por el concurso de otras causas del orden natural, y cuando queremos investigar hasta el fondo todas las

profesores universitarios, Como si nada hubiese sucedido, sigan hablando con toda despreocupación, y como de cosa fuera de duda, del libre albedrío. . ¿Para qué creerán estos señores que, por un milagro de la naturaleza, han existido los grandes hombres? Para que ellos coman con la filosofía, ¿verdad? Pero, después de haber yo expuesto esta cuestión, en mi obra premiada, con mayor claridad que nadie, mereciendo la sanción de una Sociedad Real que incluyó mi tema en sus Memorias, parece que el deber de dichos señores era refutar de la manera más acabada tan perniciosa doctrina, tan odiosa herejía como debe ser para ellos la negación del libre albedrío; y mucho más si se tiene en cuenta que en el mismo tomo, y juntamente con «los problemas fundamentales de la ética», en mi obra laureada sobre el fundamento de la moral refuté, de la manera más evidente e incontestable, la crítica de la razón práctica de Kant y su imperativo categórico, que los señores catedráticos continuaban utilizando con el nombre de *ley moral,* como piedra fundamental de su estúpido sistema ético; lo refuté, digo, como una hipótesis desprovista de todo fundamento, de tal modo que ningún hombre que posea un adarme de raciocinio puede seguir aceptando aquella ficción, después de haber leído mi obra. Ahora bien: ¿qué es lo que han hecho? Ya se han guardado muy bien de arrostrar el temporal. Callan, se muerden los labios; este es todo su talento y su única defensa contra el ingenio, la razón, la seriedad y la verdad. En ninguno de sus inútiles y prolijos escritos, a partir de 1841, se hace la menor alusión a mi *Ética,* aunque, sin disputa, constituye lo más importante que se ha escrito sobre moral desde hace sesenta años; tanto es el miedo que tienen a mí y a mis verdades, que ni siquiera se menciona mi obra en ninguno de los periódicos que publican las Academias y Universidades. *¡Zitto, zitto!* ¡Que no se entere el público! Esta ha sido y sigue siendo toda su política. Claro es que esta ladina conducta tiene por origen el instinto de conservación. ¿Acaso mi filosofía, que sólo busca la verdad sin contemplaciones, no debe desempeñar entre los sistemas de esos señores, encargados oficialmente de pensar, por su «buen sentido», el papel del puchero de hierro entre tantos pucheros de barro? Su desdichado pavor ante mi filosofía es pavor ante la verdad. Y precisamente esta doctrina de la necesidad de los actos voluntarios está en flagrante contradicción con toda la esencia de la filosofía judaica, vieja matrona que ellos explotan; pero, lejos de estar impugnadas mis doctrinas, se muestran como un seguro dato y un punto de partida, como un verdadero δος μοι που στω, proclamando la insignificancia de toda esa filosofía de rueca y la necesidad de un nuevo y fundamental concepto de la esencia del mundo y de las cosas. Poco

---

manifestaciones del libre albedrío, no encontramos ninguna acción humana que no podamos predecir y que no debamos atribuir necesariamente a este origen y a sus condiciones determinantes con toda certeza. Atendiendo, pues, a este carácter empírico, no existe la libertad, y sólo según este carácter estudiaremos debidamente al hombre cuando queramos, como lo hace la antropología, investigar fisiológicamente las causas vivas de sus acciones.»—Critica de la razón pura, pág. 548 de la 1.a edic. y 577 de la 5.ª

«Podemos pues, concluir, que si fuera posible penetrar en la manera de pensar de un hombre Conforme sé muestra en sus acciones, tanto exte-riores como interiores, y penetrar tan profundamente que no nos fuera desconocido el más pequeño resorte, y conocer al mismo tiempo todas las causas exteriores que hubiesen de obrar sobre él, podríamos predecir la conducta de ese hombre en lo futuro con la misma precisión con que se predice un eclipse de sol o de luna.» —(Crítica de la razón práctica, pág. 230 de la edic. Rosenkranz, y 177 de la 4.ª edic.)

importa la cuestión de si tal concepto es compatible con las miras de los togados profesores de filosofía en las Universidades.

21

APRIORIDAD DEL CONCEPTO DE CAUSALIDAD; INTELECTUALIDAD DEL CONOCIMIENTO EMPÍRICO; LA INTELIGENCIA

En la filosofía profesional de los profesores de filosofía se sigue enseñando que el conocimiento del mundo exterior es cosa de los sentidos, con lo cual hallan pretexto para largas disertaciones sobre cada uno de los cinco sentidos corporales. Pero nada dicen, en cambio, de la intelectualidad de este conocimiento, esto es, de que en 61 desempeña el papel más importante la inteligencia, la cual, por medio de la forma de causalidad, característica en ella y de la pura sensibilidad; subordinada a la misma, esto es, condicionada por el tiempo y el espacio, transforma estas groseras sensaciones en los órganos de nuestro cuerpo, creando y dando con ellas forma a este mundo exterior objetivo. Y, sin embargo, esta cuestión ya fue bosquejada por mí en la primera edición de la presente obra del año 1813, páginas 53-55, y luego, en 1816, la completé en mi disertación sobre la teoría de la visión y de los colores, con aplauso del profesor Rosas, de Viena, que llevó su admiración hasta el plagio. Sobre este punto se encontrarán más detalles en *La voluntad en la Naturaleza,* p. 19 (2.a edic., p. 14). Por el contrario, los profesores de filosofía no tienen noticia ni de estas ni de otras tan importantes verdades, a cuya divulgación entré los hombres he consagrado toda mi vida: no son de su gusto, no encajan en sus logomaquias, no conducen a ninguna teología, no son aplicables a sus fines educativos de la juventud para los altos fines del Estado; en una palabra, no quieren aprender nada de mi y no ven cuánto tendrían que aprender: todo lo que de mi aprenderán sus hijos, sus nietos y biznietos. En vez de esto, se arrellanan delante de sus pupitres para enriquecer al público con sus pensamientos en una inflada metafísica. Si para tener autoridad basta con los cinco dedos de la mano, ellos la tienen. Pero, verdaderamente, Maquiavelo tiene razón cuando — como ya antes de él Hesiodo (εργα, 293)—dice: «Hay tres clases de cerebros: primero, aquellos que por si mismos obtienen de las cosas, opiniones y raciocinios; luego, los que conocen la verdad cuando otros se la enseñan, y, por último, aquellos que ni por sí mismo, ni por medio de los demás, son capaces de conocerla» *(El principe,* c. XXII). Se necesita estar dejado de la mano de Dios para decir que el mundo intuitivo exterior, al llenar en sus tres dimensiones el espacio, moviéndose, con inexorable rigor, dentro del curso del tiempo, regido a cada paso por la ley de causalidad, pero sometido siempre a la ley que nosotros aplicamos de antemano a toda experiencia, tiene una existencia objetiva y real, independiente de nuestra participación en él, y que, por la mera impresión de nuestros sentidos, llega a nuestro cerebro y se presenta en él tal y como es fuera del mismo. ¡Cuán mísera cosa es la mera impresión de nuestros sentidos! En el más noble órgano de nuestro cuerpo

no se opera más que una sensación local, específica, subjetiva, y que, como tal, no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una percepción. Pues la sensación, cualquiera que sea, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura carnal ni puede contener nada que fuera de dicha envoltura exista. Ella podrá ser agradable o desagradable, lo cual sólo implica una relación con nuestra voluntad; pero nada objetivo hay en nuestras sensaciones. La impresión de un órgano de los sentidos es ejercida por los objetos exteriores, obrando sobre las extremidades del sistema nervioso, que confluyen y se extienden por nuestro cuerpo, y, a causa de su delgada cubierta, son fácilmente excitables y están abiertos al influjo especial de la luz, del sonido, del olor, etc., pero no por eso es menos sensación, así como las del interior de nuestro cuerpo; por tanto, algo esencialmente subjetivo, cuyas variaciones sólo en forma de sensibilidad interior, esto es, de tiempo, o sea sucesivamente, llegan a nuestra conciencia. Sólo cuando la inteligencia — función, no de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido, que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción— entra en actividad, utilizando su forma especial, la ley de causalidad, se opera una importante transformación, pasando las impresiones subjetivas a ser conocimiento objetivo. Entonces concibe, por medio de su forma específica, esto es, *a priori, o* sea anteriormente a toda experiencia (pues todavía no es posible ésta), las impresiones de los órganos corporales como efectos (palabra que ella sola comprende) que, como tales, deben tener sus correspondientes causas. Al mismo tiempo llama en su auxilio a la forma de la sensibilidad exterior, que reside igualmente en el intelecto, esto es, en el cerebro, el espacio, para colocar dicha causa fuera del organismo, pues sólo de este modo comprende, percibe lo exterior, cuya posibilidad es el espacio; así es que la pura intuición es la que debe suministrar la base de la percepción de lo empírico. *En* este proceso, la razón toma, como ya demostraré más tarde, todos, aun los más minuciosos datos de la sensación, para construir con arreglo a ellos la causa de la misma en el espacio. Esta operación de la inteligencia (negada expresamente, por cierto, por Schelling en el tomo I de sus *Estudios filosóficos,* 1809, páginas 237-38, y por Fries en su *Crítica de la razón,* tomo I, páginas 52-56 y 290 de la I.ª edición) no es una operación discursiva, refleja *in abstracto,* realizada por medio de conceptos y palabras, sino una operación intuitiva y completamente inmediata. Pues por sí sola, es decir, en la inteligencia y por la inteligencia, se representa lo objetivo, lo real, el mundo corpóreo que llena el espacio en sus tres dimensiones, y que luego, en el tiempo, y con arreglo a la ley de la causalidad, cambia y se transforma y se mueve en el espacio. Según esto, la misión de la inteligencia es crear ese mundo objetivo; pero no quiere decir esto que le encuentre ya fabricado y le haga entrar en el cerebro por la sensibilidad y sus órganos. En efecto: los sentidos no suministran más que la primera materia, que después la razón, por medio de sus formas características, espacio, tiempo y causalidad, transforma en la concepción objetiva de un mundo regido por leyes propias. Según lo cual, nuestro conocimiento ordinario, empírico, es un conocimiento intelectual, y a él corresponde ese predicado que la fanfarronería filosófica en

Alemania ha atribuido a una pretendida intuición de mundos quiméricos, en los cuales *su* querido Absoluto hace su evolución. Pero yo mostraré ahora el profundo abismo que existe entre sensación y conocimiento, haciendo ver cuán grosera es *la* primera materia de que nace esta obra de arte.

Al conocimiento objetivo contribuyen propiamente sólo dos sentidos: la vista y el tacto. Ellos sólo suministran los datos, fundándose en los cuales, la razón, por el proceso indicado, crea el mundo objetivo. Los tres sentidos restantes son esencialmente subjetivos, pues sus sensaciones indican, sí, una causa exterior, pero no contienen dato alguno para la determinación de las relaciones espaciales. Y como el espacio es la forma de todo conocimiento, esto es, de esta aprehensión, en la cual únicamente se puede representar los objetos, síguese de aquí que dichos tres sentidos nos revelan, sí, la presencia de los objetos, ya conocida de otro modo por nosotros; pero con sus datos no logramos ninguna construcción espacial, por tanto, ningún conocimiento objetivo. Por el olfato no podemos reconstruir la rosa, y un ciego puede estar oyendo toda su vida música, sin formarse la menor idea de los músicos, de los instrumentos ni de las vibraciones acústicas. El oído tiene su valor como vehículo del lenguaje, por lo cual es el sentido de la razón, y recibe su nombre de ella en algunos idiomas, así, como *medium* de la música es el único camino de complicadas relaciones numéricas, no sólo *in abstracto,* sino inmediatamente, esto es, *in concreto.* Pero el sonido no evoca relaciones espaciales, por lo que no nos indica la condición de su causa, sino que nos detenemos en el mismo; por lo que no es un dato para que la inteligencia construya el mundo objetivo. Sólo, pues, el tacto y la vista suministran dichos datos; de aquí que un ciego, sin manos ni pies, podría, sí, construirse *a priori* una representación del espacio en su total regularidad; pero del mundo objetivo sólo tendría una representación confusa. Pero la vista y el tacto no suministran el conocimiento, sino la primera materia del mismo, pues en la impresión de estos sentidos no hay verdadero conocimiento, por cuanto no hay semejanza con las cualidades de las cosas que por medio de ellos se nos representan, como voy a demostrar. Pero hay que distinguir con precisión lo que constituye la impresión misma, aislada de lo que añade el intelecto, pues estamos tan habituados a pasar inmediatamente de la sensación a su causa, que ésta se nos representa sin detenernos en la sensación en sí y por si, que es como la premisa de la conclusión a que la inteligencia llega.

El tacto y la vista desempeñan cada uno su oficio, ayudándose y completándose mutuamente. La vista no necesita del contacto, ni siquiera de la proximidad; su campo no tiene medida: llega hasta las estrellas. Es capaz de percibir los más finos matices de la luz, del color, de la transparencia; suministra, pues, a la inteligencia una multitud de datos concretos, con los cuales construye ésta, mediante un uso adecuado, la figura, el tamaño, la distancia y la capacidad de los cuerpos, y representa todo esto al intelecto. Por el contrario, el tacto necesita, sí, del contacto para proporcionar datos; pero éstos son tan ciertos, que se le puede considerar como el sentido fundamental. Las percepciones de la vista se refieren, en último término, al tacto; así, que

se la puede considerar como un tacto a distancia, aunque imperfecto, que se sirve de los rayos luminosos como de tentáculos. De aquí que esté expuesta a muchos errores, porque se limita a las cualidades puestas de manifiesto por la luz, por lo que es unilateral, mientras que el tacto suministra inmediatamente los datos para el conocimiento del tamaño, figura, dureza, humedad o sequedad, suavidad, temperatura, etc., ayudado en parte por la conformación y movimiento de brazos, manos y dedos, de cuya posición, durante la palpación, toma la inteligencia los datos para la reconstrucción de los cuerpos en el espacio, y, en parte, por la fuerza muscular, que reconoce la consistencia, fragilidad o tenacidad de los cuerpos, todo ello con mínimas probabilidades de error.

Pero en todos estos datos no hay la más mínima cantidad de conocimiento, el cual es obra exclusiva de la inteligencia. Cuando yo oprimo la mesa con mi mano, en la sensación que yo percibo no hay la menor idea de la firme cohesión de las partes que componen esta masa ni nada que se le parezca; sólo cuando mi inteligencia pasa de la sensación a la causa que la produce reconstruye un cuerpo que tiene determinadas cualidades, como son: solidez, impenetrabilidad y dureza. Si yo, en la obscuridad, extiendo mi mano sobre una superficie, o cojo una bola de unas tres pulgadas de diámetro, en los dos casos, la misma parte de la mano es la que percibe la presión; pero, según las dos distintas posiciones que en cada uno de los casos toma mi mano, mi inteligencia reconstruye la figura de cada uno de estos cuerpos, cuyo contacto es la causa de la sensación, y el entendimiento comprueba su resultado, haciendo variar los puntos de contacto. Cuando un ciego de nacimiento palpa una figura cónica, las sensaciones de su mano son uniformes, y por todos lados y en todas direcciones las mismas; las aristas oprimen, es cierto, una parte menor de la mano, pero en dicha sensación no hay nada que se parezca a un cubo. Pero, de la resistencia que encuentra la mano, la inteligencia llega, inmediata e intuitivamente, a la conclusión de su causa, la cual se representa, por fin, como un cuerpo sólido, y del movimiento de sus brazos, permaneciendo las mismas las impresiones de sus manos, reconstruye en el espacio, conocido *a priori*, la configuración cúbica del objeto. Si no tuviera la idea de causa y de espacio, con arreglo a su ley propia, no llegaría nunca, por la mera sucesión de sensaciones indicada, a formarse la imagen de un cubo. Si hace correr una soga por dentro de su puño cerrado, reconstruirá, por la sensación de frotamiento y por su duración, un cuerpo largo cilíndrico que se mueve en una dirección uniforme; pero no podrá nacer en su mente, por esta mera sensación de su mano, la idea del movimiento, esto es, la transformación del lugar en espacio por medio del tiempo, pues la sensación no puede contener ni producir por sí sola una cosa semejante. Sino que su intelecto tiene que llevar en sí mismo, anteriormente a toda experiencia, la intuición del tiempo, del espacio y, con ellos, de la posibilidad del movimiento, y no menos debe poseer la noción de la causalidad para pasar de la simple sensación empírica a su causa y forjarse luego un cuerpo que se mueve con la indicada configuración. Pues ¡cuánta distancia entre la mera sensación de la mano y las ideas de causalidad, materialidad y movimiento en el espacio, por medio del tiempo! La

sensación de la mano, por muy diferente que sea el contacto y la posición, es algo tan indistinto y escaso en datos, que por ella sola no podríamos reconstruir la idea del espacio, con sus tres dimensiones, ni la acción de unos cuerpos sobre otros, ni las cualidades de extensión, impenetrabilidad, cohesión, dureza, blandura, reposo y movimiento; en una palabra, el fundamento del mundo objetivo. Esto sólo nos es posible, porque el intelecto posee de antemano la noción del espacio, como forma del cambio de lugar, y la ley de causalidad, como reguladora del proceso del cambio de las cosas. La existencia de estas formas anteriormente a toda experiencia es en lo que consiste el intelecto. Fisiológicamente, es una función del cerebro, el cual está tan lejos de haberla aprendido de la experiencia, como el estómago la digestión, o el hígado la secreción de la bilis. Sólo así se explica que muchos ciegos de nacimiento tengan idea tan cabal de la medida del espacio, hasta el punto de suplir con ella su falta de vista en alto grado, adquiriendo pasmosa destreza, como también se explica que, hace cien años, Saunderson, ciego desde su niñez, enseñase en Cambridge Matemáticas, Óptica y Astronomía (véase el detallado relato que sobre Saunderson nos proporciona Diderot en su *Lettre sur les aveugles).* Y asimismo se explica el caso inverso de Eva Lauk, que, nacida sin brazos ni piernas, consiguió pronto, como otros niños, formarse una perfecta intuición del mundo exterior sólo por medio de la vista. (La relación de este caso la hallará el lector en *El mundo como voluntad y como representación,* t. II, capítulo IV.) Todo esto demuestra, en suma, que tiempo, espacio y causalidad no se forman ni por la vista ni por el tacto, ni proceden en modo alguno del exterior, sino que, por el contrario, tienen un origen interior, intelectual y no empírico; de lo que se sigue que la intuición del mundo corpóreo es esencialmente un proceso intelectual, obra de la inteligencia, en el cual las sensaciones de los sentidos sólo proporcionan la ocasión y los datos para la determinación de los casos particulares.

Quiero ahora demostrar lo mismo del sentido de la vista. Los datos inmediatos se limitan a las impresiones de la retina, que admiten muchas variedades, todas las cuales se pueden referir a la impresión del claro y obscuro, con sus gradaciones los colores propiamente dichos. La impresión es puramente subjetiva, esto es, sólo reside en el interior del organismo y en los límites de la piel. También, sin la inteligencia, conoceríamos las sensaciones como variadas y singulares modificaciones de nuestra sensibilidad en la retina, las cuales no se parecerían en nada a las nociones de situación, distancia, proximidad de las cosas que están fuera de nosotros, pues lo que en la visión es obra de la sensibilidad, es solamente una variada afección de la retina, muy parecida al aspecto de una paleta manchada de muchos colores; y nada más que esto quedaría en la conciencia de aquel que, delante de un rico panorama, se sintiese privado repentinamente de la inteligencia, por la paralización del cerebro, y, sin embargo, no perdiese la mera sensibilidad, pues esta es la materia prima de la cual la inteligencia forja luego sus percepciones.

El que la inteligencia pueda, con una materia tan limitada como el clarobscuro y co-

lor, por una función tan sencilla como es la atribución de una causa al efecto, con ayuda de la forma intuitiva del espacio, forjar un mundo visible tan rico y variado, consiste en la ayuda que la sensibilidad le proporciona. Y esto consiste en que primeramente la retina, como superficie, es susceptible de una yuxtaposición de impresiones; en segundo lugar, en que la luz se propaga en línea recta, y hiere el ojo también en línea recta, y, finalmente, en que la retina posee la propiedad de percibir también la dirección en que es afectada por la luz inmediatamente, lo cual sólo se explica por el hecho de que los rayos de luz penetren en el espesor de la retina. De aquí proviene que la sensación indique también la dirección de su causa, esto es, el lugar de donde viene la luz o se refleja en los objetos. Realmente, el paso de la inteligencia a estos objetos, como causa, supone ya el conocimiento de la ley de causalidad, como también la del espacio: ambas constituyen la composición del intelecto, el cual, de la mera sensación, crea el conocimiento. Estudiemos ahora su proceso.

Lo primero que hace es restablecer en su posición normal la impresión de los objetos que hiere la retina en forma invertida, esto es, lo de abajo, arriba. Tal originaria inversión depende de que cada punto de los objetos visibles propaga sus rayos, en línea recta, en todas direcciones, de modo que los rayos que provienen de la extremidad superior se cruzan, en la estrecha abertura de la pupila, con los de la extremidad inferior, por lo cual éstos se reflejan arriba, y aquéllos, abajo; los de la derecha, a la izquierda, y los de la izquierda, a la derecha. El aparato refractor del ojo, o sea la *córnea, humor aqueus, lens et corpus vitreum,* sirve sólo para concentrar los rayos de los objetos visibles, de modo que vayan a herir el estrecho espacio de la retina. Por tanto, si la visión consistiera en una mera sensación, percibiríamos los objetos invertidos, porque así los recibimos; pero los percibiríamos entonces como algo que está en el interior del ojo, porque no pasaríamos más allá de la sensación. Pero, por el contrario, lo que sucede es que aparece la inteligencia, con su ley de causalidad; refiere la impresión recibida a una causa determinada; toma de la sensación los datos de la dirección de donde la luz viene; sigue la dirección de las dos líneas, hasta encontrar la causa; deshace, al recorrer este camino, la inversión originaria, y se representa la causa como objeto en el espacio en su posición natural, esto es, en la posición en que despide los rayos, no en la posición en que los rayos entran en la retina (véase figura 1a). La mera intelectualidad del asunto, con exclusión de todas las demás razones, especialmente las fisiológicas, la comprueba el que si un hombre pone su cabeza entre las piernas, o se cuelga cabeza abajo, no deja por esto de ver las cosas en su posición natural, si bien la parte de la retina que ordinariamente es afectada por la extremidad inferior de las cosas lo es ahora por la parte superior, de modo que todo se ha invertido menos la inteligencia.

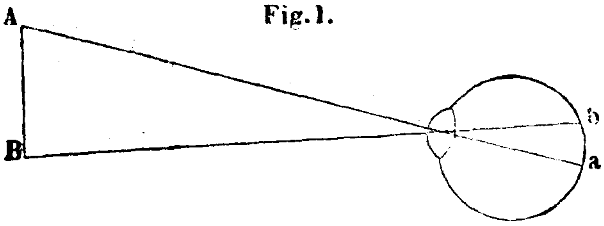


Fig. 1.

La segunda operación que realiza la inteligencia sobre la sensación, es simplificar la imagen que recibe duplicada, pues cada ojo recibe una imagen del objeto, y, por cierto, en distinta dirección, y, sin embargo, el objeto se nos representa corno único: lo cual sólo consiste en la inteligencia. El proceso por el cual se opera este fenómeno es el siguiente: nuestros ojos están en posición paralela, si mirarnos a distancia, por ejemplo, a un objeto que dista de nosotros unos 200 pies; pero si, a menos distancia, los dirigimos al objeto que observarnos, haciéndolos converger, formando ambas líneas de visión un ángulo agudo, cuyo vértice es el objeto a que miramos, las líneas se llaman ejes ópticos. Estas líneas van a herir en el centro de cada retina, cuando el objeto está perfectamente delante de nosotros; por lo tanto, en dos puntos correspondientes de los dos ojos. Pero la inteligencia, que, como tal, sólo busca la causa, comprende al punto que si bien la imagen es doble, parte de un único objeto exterior, por lo tanto, que sólo tiene una causa; por consiguiente, representase esta causa como objeto y como objeto único. Pues todo lo que nosotros conocemos lo conocemos como causa, y como causa de efecto percibido; por lo tanto, lo conocemos en la inteligencia. Pero como no vemos sólo puntos, sino superficies considerables de los objetos, con los dos ojos, representándonoslas, sin embargo, sencillas y no dobles, debernos ampliar un poco la explicación dada. Los puntos situados a los lados del vértice del ángulo de visión proyectan sus rayos, no precisamente en el punto medio de la retina, sino a los lados; sin embargo, estos rayos terminan en el mismo lado de cada retina, por ejemplo, a la izquierda. De esta suerte, los puntos heridos por dichos rayos se corresponden simétricamente con los puntos respectivos del objeto. La inteligencia aprende pronto a conocer esto, y aplica la ley de causalidad expuesta, refiriendo, no sólo los rayos que hieren el punto central de cada retina, sino los rayos que van a herir los puntos correspondientes de las dos retinas, a un solo y mismo punto del objeto, percibiendo así todos estos puntos, y, por tanto, el objeto entero, no doble, sino sencillo. Es de notar ahora que los lados exteriores de una retina no corresponden con los exteriores de la otra, y viceversa, sino que el lado derecho de la retina derecha corresponde con el derecho de la otra, y así sucesivamente; por lo que no están en sentido fisiológico, sino en sentido geométrico. En la obra de Roberto Smith, sobre óptica, y en parte en la traducción alemana de Kaestner (1755), se encuentran figuras explicativas de estos fenómenos y de *los* demás relacionados con ellos. Yo doy en la figura 2a una explicación, que realmente se refiere a un caso especial, pero que también puede explicar todo el problema, si se prescinde del punto R. Según esto, nosotros dirigimos ambos ojos siempre uniformemente sobre los objetos, para percibir en partes correspondientes, e igualmente simétricas o paralelas, de las retinas, los distintos rayos del objeto. Cuando movemos los ojos en todas

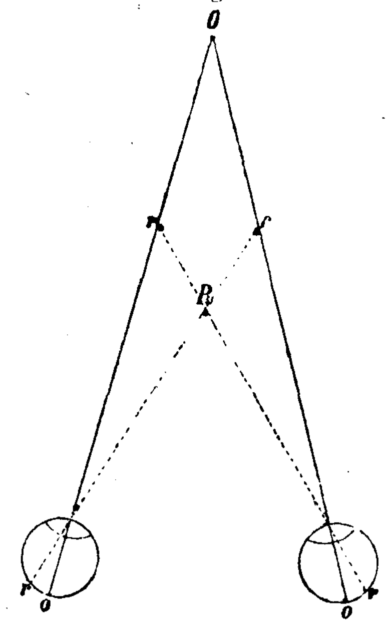
direcciones, hacia atrás, hacia arriba, etc., encontramos que el punto del objeto, que antes hería el centro de la retina, hiere ahora otro distinto, pero siempre correlativo, de ambos ojos. Cuando examinamos un objeto *(perlustrare),* pasamos la vista por todo el objeto, para que cada punto del mismo hiera sucesivamente el centro de la retina, que es el que mejores cualidades de visualidad tiene, esto es, palpamos el objeto con los ojos. De aquí se deduce que el ver sencillos los objetos con los dos ojos es un fenómeno parecido al del tacto, pues cuando palpamos un cuerpo con los diez dedos, cada uno de éstos percibe una impresión distinta, que, sin embargo, se unifica en el cerebro, refiriéndolas todas a la imagen de un cuerpo cuya configuración y tamaño reconstruye. Sólo así se comprende que un ciego pueda ser escultor, como lo fué, desde los cinco años, el famoso José Kleinhaus[56], muerto, en el año 1853, en el Tirol. Pues el conocimiento, la intuición, se produce siempre por la inteligencia, sea cualquiera el sentido del cual recibe los datos.

Ahora bien: si yo cojo una bola con dos dedos cruzados, me parecerá que cojo dos bolas, porque la inteligencia, aplicando la ley de causalidad, combinada con la ley del espacio, atribuirá a las impresiones recibidas dos causas distintas, y, por tanto, creerá tener en los dedos dos bolas diferentes. Pues bien: del mismo modo, yo creeré ver dos objetos cuando, mirando uno solo con los dos ojos, la dirección de éstos es simétrica, y, por tanto, el ángulo óptico no es el mismo, es decir, soy yo bizco. Pues entonces no corresponderá cada punto del objeto simétricamente con el respectivo punto de la retina: según la experiencia constante de mi cerebro y mi inteligencia, creeré que esta distinta dirección de los rayos luminosos corresponde a distintos objetos; de aquí que vea yo dos objetos, por que la intuición se verifica en la inteligencia y por la inteligencia. Lo mismo sucederá, sin necesidad de bizcar los ojos, si coloco dos objetos a diferente distancia de mi vista, y mira al que está más lejos, poniendo en él el vértice del ángulo visual, pues los rayos que proceden del objeto más próximo no llegarán simétricamente a los mismos puntos de las dos retinas, por lo que mi inteligencia creerá en la existencia de dos objetos, ó, lo que es lo mismo, veré el objeto más cercano doble (véase figura 2.[a]). Si, por el contrario, colocamos en este último el vértice del ángulo visual y le miramos, por la misma razón nos parecerá el objeto más alejado doble. Para comprobar esto, puede colocarse un lapicero a unos dos pies de los ojos, y mirar intermitentemente al mismo y a un objeto colocado más atrás.

---

[56] # Sobre este caso refiere la Frankfurter Konversationsblatt, de 22 de Julio de 1853: «En Nanders (Tirol) falleció, el 10 de Julio, el escultor ciego José Kleinhaus. Ciego desde los cinco años a consecuencia de la viruela, empezó a tallar, por aburrimiento. Prugg le dirigía, dándole figuras a imitar, y a los doce años esculpió un Cristo de tamaño natural. En el taller del escultor Nissl, en Fügen, aprovechó mucho en corto tiempo, y empezó a ser conocido, a causa de sus buenas dotes y se talento, como el escultor ciego. Sus trabajos son numerosos: sólo sus Cristos llegan a cuatrocientos y en ellos se revela su maestría, a pesar de su ceguera. Hizo otras muchas obras de valor, entre ellas, hace dos meses, el busto del Kaiser Francisco José, que ha sido enviado a Viena.»

Fig. 2.



Pero lo más curioso es que se puede también hacer el experimento inverso, es decir, tener delante de los ojos dos objetos efectivos, colocados en línea recta y cerca, y ver sólo uno, lo cual demuestra elocuentemente que el conocimiento no depende en modo alguno de la impresión de los sentidos, sino que se opera por un acto de la inteligencia. Únanse dos cañas de unas 8 pulgadas de largo y de pulgada y media de diámetro, completamente paralelas, a modo de anteojos, y sujétese a cada una de las extremidades una moneda. Si se aplican luego los ojos a las otras extremidades, Sólo se verá una sola moneda rodeada de una sola caña. Pues por las cañas, que han de estar necesariamente en posición paralela, irán a herir las monedas en puntos correspondientes simétricamente de la retina, y entonces la inteligencia, presuponiendo la situación del ángulo visual, como en los objetos próximos, percibirá un solo objeto como causa de los rayos que Vienen a herir la retina, esto es, verá un solo objeto; tan inmediata es la aprehensión de la inteligencia.

Las explicaciones fisiológicas que se han intentado de la visión sencilla no pueden ser refutadas aquí una por una. Pero su falsedad se manifiesta en virtud de las siguientes observaciones: 1.ª Si la cosa dependiese de una relación fisiológica, los sitios correspondientes de ambas retinas, de los cuales depende, como se ha demostrado, la visión única, deberían hallarse en correspondencia orgánica, y sólo están, como se ha dicho, en relación geométrica, pues orgánicamente se corresponden los dos ángulos visuales exteriores, y con arreglo a ellos todo lo demás; por el contrario, para el efecto de la visión sencilla corresponde el lado derecho de la retina derecha con el lado derecho de la izquierda, etc., como de los fenómenos estudiados se desprende irrebatiblemente. Por lo mismo que la cosa es intelectual, los animales más inteligentes, sobre todo los mamíferos superiores, las mismas aves de rapiña y especialmente los mochuelos, tienen conformados los ojos de manera que los dos ejes

de los mismos pueden dirigirse a un mismo punto. 2a La hipótesis aventurada primeramente por Newton *(Optics querry, 15 th) d*e la reunión o cruzamiento parcial de los dos nervios ópticos, a su entrada en el cerebro, es completamente falsa, pues de lo contrario, no se explicaría que los bizcos viesen los objetos dobles; además, ya Vesalio y Cesalpino adujeron casos de anatomía en los cuales no hay reunión, ni siquiera contacto, de los nervios ópticos, y, sin embargo, el sujeto no por esto deja de ver los objetos sencillos. Finalmente, contra toda inmixtión de las impresiones, se puede alegar que, si nos tapamos con la mano el ojo derecho, y miramos al sol con el izquierdo, se experimentará un deslumbramiento o ceguera por largo rato en el ojo izquierdo, pero no en el derecho y viceversa.

La tercera operación de la inteligencia es la que añade la tercera dimensión, pues los datos de los sentidos sólo proporcionan superficies, mientras que la inteligencia, por un procedimiento causal, traza la extensión de los cuerpos en el espacio conocido a *priori* con arreglo a la medida de la impresión producida en los ojos y a las gradaciones de luz y sombra. Pues, en efecto, a pesar de que los cuerpos ocupan tres dimensiones en el espacio, sólo proyectan en los ojos dos dimensiones; la sensación de la vista es, a consecuencia de la naturaleza del órgano, sólo planimétrica y no estereométrica. La cualidad estereométrica de la percepción la añade la inteligencia los datos peculiares de esta operación son la dirección en que recibe el ojo la impresión, los límites de la misma y las gradaciones de claro y obscuro, por las cuales la inteligencia percibe inmediatamente la causa, pudiendo saber si lo que tiene delante es un disco o una esfera. También esta operación es, en virtud de lo anterior, tan rápida e inmediata, que no llega de ella más que el resultado a la conciencia. Por esto es tan difícil el dibujo de perspectiva, y se resuelve por principios matemáticos, y debe aprenderse de antemano; y, sin embargo, su objeto no es otro que la representación de la sensación visual, como la proporcionan los datos para esta operación de la inteligencia, o sea la visión en su extensión planimétrica, por medio de cuyas dos dimensiones, y añadiendo los referidos datos la inteligencia, surge en seguida la tercera, tanto cuando contempla un dibujo como cuan do contempla la realidad. Un dibujo de esta naturaleza es como un escrito que, cual un impreso, todos saben leer, pero son pocos los que saben escribirlo, porque la inteligencia intuitiva sólo percibe el efecto, para deducir de él la causa, dejando de tener en cuenta aquél cuando ha conseguido ésta. Por eso reconocemos instantáneamente una silla en todas sus posibles posiciones y situaciones; pero, dibujarla en una de estas posiciones, es ya obra del arte, el cual verifica una abstracción de esta tercera operación de la inteligencia, y ofrece al espectador los datos necesarios para que él se sirva de ellos y verifique por si mismo el proceso. Esto es, como ya hemos dicho, la pintura de perspectiva; pero, en un sentido más amplio, constituye la pintura toda. El cuadro presenta líneas trazadas según las reglas de la perspectiva; lugares claros y obscuros, con arreglo a los efectos de la luz y de la sombra; por último, manchas de color trazadas en lo que respecta a su cualidad e intención por las enseñanzas de la experiencia. El espectador prescinde de todo esto, deduciendo de los efectos la causa. El

arte del pintor consiste, pues, en esto: en guardar en la memoria los datos de la impresión de los sentidos según existen antes de esta tercera operación de la inteligencia, esto es, retenerlos por medio de la imaginación, mientras que nosotros los profanos, en cuanto hemos hecho de ellos el uso indicado, los arrojamos, sin conservarlos en la memoria. Completaremos el conocimiento de esta operación en la inteligencia, pasando a la cuarta, que, como íntimamente relacionada con ella, la acaba de explicar.

Esta cuarta operación de la inteligencia consiste en el conocimiento de la distancia a que el objeto se encuentra de nosotros, pero esto no es más que la tercera dimensión, de que hablamos más arriba. La impresión óptica nos proporciona, en efecto, como ya hemos dicho, la dirección en que están los objetos; pero no su distancia, ni, por tanto, el lugar que ocupan. La distancia tiene que ser, pues, determinada por la inteligencia; por consiguiente, su determinación es causal. Para ello es el principal dato el ángulo visual bajo el cual se representa el objeto; sin embargo, éste es equívoco, incierto, y no puede decidir nada por sí solo. Es como una palabra de dos sentidos, para comprender la cual se necesita saber con lo que está relacionada. Pues un mismo ángulo visual puede corresponder a un objeto pequeño y próximo, o a un objeto grande y lejano. Sólo cuando nos es ya conocido de antemano podemos determinar su distancia por medio del ángulo visual, y viceversa; si el ángulo visual nos es conocido de antemano, podemos determinar sus dimensiones. En la apreciación del ángulo visual, con relación a la distancia, se basa la perspectiva, cuyos principios se pueden deducir de aquí fácilmente. Como nuestro poder visual se extiende por todos lados a la misma distancia, podemos verlo todo, como si fuera una esfera vacía en cuyo centro estuviese el ojo. Ahora bien: esta esfera tiene infinito número de círculos concéntricos en todas direcciones, y los ángulos que determinan estos círculos son todos los ángulos visuales posibles. Además, esta esfera será más grande o más pequeña según nosotros percibamos sus radios más largos o más cortos, y la podremos imaginar como una reunión de infinitas esferas concéntricas y transparentes. Como todos los radios son divergentes, estas esferas concéntricas, a medida que se alejan de nosotros, serán más grandes, y con ellas crecerán los grados de sus círculos, y, por consiguiente, el verdadero tamaño de los objetos comprendidos en estos grados. Estos serán más grandes o más pequeños según ocupen la misma medida, por ejemplo, 10 grados de una esfera más grande o más pequeña, permaneciendo, sin embargo, en los dos casos el mismo ángulo visual, por lo que no podrá determinarse por él si estos 10 grados corresponden a una esfera de dos leguas o de 10 pies de diámetro. Si el tamaño de los objetos está fijado, decrecerá el número de grados que ocupan en la medida en que la esfera a la cual nos referimos está más lejos de nosotros, y, por tanto, es más grande; en la misma medida se reducirán también todos sus límites. De aquí se deducen las reglas fundamentales de toda perspectiva, pues percibiremos en proporción a su distancia los objetos y al espacio que los separa, reduciéndose proporcionalmente todos los limites. El resultado será que, según vaya creciendo la distancia, todo lo que está encima de nosotros parecerá

más bajo; todo lo que está debajo de nosotros parecerá más alto, y lo que está a los lados se aproximará. Así, teniendo ante nosotros una larga serie de objetos perceptibles, podremos, por medio de esta convergencia progresiva de líneas, esto es, por medio de la perspectiva lineal, reconocer en todo caso su distancia. En cambio, por el mero ángulo visual no podemos hacerlo, sino que la inteligencia tiene que llamar en su auxilio otros datos, los cuales sirven, por decirlo así, como comentario del ángulo visual, indicando la parte que la distancia desempeña en este ángulo. Tales datos son principalmente cuatro, que ya indicaré más adelante. Mediante estos datos, sucede, aun donde la perspectiva lineal falla, que si bien un hombre que está a 100 pies de distancia de mí me aparece bajo un ángulo veinticuatro veces más pequeño que si estuviese a 2 pies de donde yo me encuentro, yo, sin embargo, en la mayor parte de los casos, podré determinar sus dimensiones; todo lo cual demuestra asimismo que el conocimiento es intelectual, y no sólo sensitivo. Un especial e interesante alegato en favor del fundamento que aquí asignamos a la perspectiva, como también de la intelectualidad de la percepción en general, es el siguiente: Si yo después de contemplar largo rato un objeto coloreado, de contorno determinado, por ejemplo, una cruz roja, siento aparecer en mi retina su color complementario, esto es, una cruz verde, Ésta me parecerá tanto más grande cuanto más lejos se halle la superficie a la cual la refiero, y tanto más pequeña cuanto más cerca esté, pues el espectro ocupa una determinada e invariable parte de mi retina, la parte excitada anteriormente por el color rojo, y al proyectar hacia fuera esta imagen, esto es, al referirla, como efecto que es, a una causa exterior, a un objeto exterior, da nacimiento a un determinado ángulo visual, por ejemplo, de 2 grados; si refiero yo ahora esta imagen (en este caso en que todo comentario al ángulo visual falta) a una superficie más alejada de mi, con la cual la identifico, como causa de tal efecto, ocupará ahora 2 grados de una esfera más alejada, con lo cual la cruz aparecerá más grande; si proyecto el espectro, en cambio, sobre un objeto más próximo, ocupará *2* grados de una esfera más pequeña, y, por tanto, aparecerá más pequeño.

En ambos casos, la percepción tiene una apariencia completamente objetiva, igual a la de un objeto exterior, demostrándose con esto, por partir de una causa puramente subjetiva (el espectro, que no procede de causa exterior directamente), la intelectualidad de toda percepción objetiva. Sobre este fenómeno (advertido por mí por primera vez en el año 1815. lo que recuerdo viva y detalladamente) encontramos en las *Comtes rendues* de 2 de Agosto de 1858 un articulo de *Seguin*, en donde llama la atención sobre el asunto, como si se tratara de un descubrimiento, y da torcidas y falsas explicaciones sobre el mismo. Los *illustres confréres* acumulan en toda ocasión experimento sobre experimento, y cuanto más complicados, mejor. *Experience* no más!, es su lema; pero rara vez encontramos sincera v honrada reflexión sobre los fenómenos observados. *Esperience, experience!,* y luego necias conclusiones.

Á los referidos datos subsidiarios que sirven de comentario a un determinado ángulo

visual pertenecen, en primer término, las *mutationes oculi internae,* en virtud de las cuales el ojo acomoda su aparato refractor, aumentando y disminuyendo su refracción según las diversas distancias. Sin embargo, no está aún bien determinado cómo se operan estas variaciones fisiológicamente. Se ha intentado explicarlas por el aumento de la concavidad, ya de la córnea, ya del cristalino; pero la teoría más reciente, en su esencia ya iniciada por Kepler, y según la cual la lente retrocede para mirar los objetos distantes y se adelanta para mirar los que están cerca y en la visión lateral acentúa su convexidad, me parece la más probable, pues según ella, seria muy semejante al mecanismo de los gemelos de teatro. Dicha teoría se encuentra detalladamente expuesta en el opúsculo de A. Hueck, Los *movimientos del cristalino,* 1841. En todo caso, nosotros tenemos, si no una conciencia perfecta de tal movimiento, al menos cierta confusa sensación, y la utilizamos inmediatamente para la apreciación de las distancias; pero dichas variaciones sólo sirven para distancias comprendidas entre 7 pulgadas y 16 pies, dentro de las cuales se puede realizar la perfecta visión. Del mismo modo, sólo dentro de dichas distancias se puede emplear el referido dato para la apreciación de ellas.

El segundo dato, por el contrario, encuentra su empleo en el ángulo visual formado por los dos ejes que ya hemos explicado en la visión sencilla. Este será más pequeño cuanto más lejos esté situado el objeto, y más grande cuanto más cerca se halle éste. Esta distinta dirección mutua de los ojos no deja de producir alguna ligera sensación, que no llega, sin embargo, a la conciencia, sino cuando la inteligencia la emplea como dato en la apreciación intuitiva de las distancias. Este dato permite conocer, no sólo la distancia, sino también el lugar que ocupan los objetos, mediante el paralaje de los ojos, que consiste en que cada uno de los ojos ve el objeto desde una dirección ligeramente distinta, por lo cual el objeto parece cambiar de lugar cuando se cierra un ojo. De aquí que, cuando se cierra un ojo, no se pueda fácilmente despabilar una bujía, porque dicho dato falta. Pero cuando el objeto está situado a 200 pies o más lejos, los ojos se dirigen paralelamente, por lo que el ángulo visual falta por completo; por tanto, este dato sólo es valedero dentro de la indicada distancia.

En auxilio *de* la inteligencia viene además la perspectiva del aire, que, por la degradación de todos los colores, toma el aspecto de azul físico ante los objetos obscuros (con arreglo a la exacta y verídica teoría de Goethe), y, por la esfumación de los contornos, delata una gran distancia. Este dato es, en Italia, a causa de la extremada transparencia del aire, extraordinariamente débil; de aquí que nos induzca fácilmente a error. Por ejemplo, Tivoli, visto desde Frascati, parece muy cerca. En cambio, durante la niebla, que no es sino un anormal acrecentamiento de este dato, todos los objetos nos parecen más grandes, porque la inteligencia los juzga más lejanos.

Finalmente, nos queda la apreciación de la distancia por medio del tamaño de los objetos interpuestos, como campos y ríos, percibido intuitivamente.

Tal apreciación sólo puede tener lugar en relaciones ininterrumpidas de objetos; por tanto, sólo en la tierra, y no con respecto a los cuerpos celestes. En general, estamos más acostumbrados a emplearla en sentido horizontal que en sentido vertical; de aquí que una esfera, colocada sobre una torre de 200 pies de altura, nos parezca mucho más pequeña que si la colocásemos en el suelo, a 200 pies de distancia, porque en este caso apreciamos la distancia con más seguridad. Siempre que veamos personas, de modo que lo que entre ellas y nosotros está situado se nos oculte en gran parte, nos parecerán extraordinariamente pequeñas.

En parte, a esta última forma de apreciación, en tanto es utilizable sólo para los objetos terrestres y en dirección horizontal, y en parte a la perspectiva ambiente que se encuentra en el mismo caso, hay que atribuir que nuestra inteligencia intuitiva, en la dirección horizontal, suponga los objetos más alejados, y, por tanto, más grandes que en posición vertical. De aquí proviene que la luna nos parezca más grande en el horizonte que en su punto de culminación, siendo así que su ángulo visual, y, por tanto, su imagen en la retina, no es más grande una vez que otra, como también que la bóveda celeste nos parezca achatada, esto es, más extensa en sentido horizontal que en el vertical. Los dos fenómenos son puramente intelectuales o cerebrales, no ópticos o sensitivos. La objeción de que la luna también en su punto culminante puede estar nublada, y, sin embargo, no nos parece más grande, se refuta teniendo en cuenta que tampoco a esta altura se nos aparece rojiza, porque el estar empañada obedece a la interposición de espesos vapores, y, por tanto, se trata de un fenómeno distinto de la perspectiva ambiente; como también porque, como ya hemos dicho, esta manera de apreciar sólo la empleamos en línea horizontal, no en línea vertical, y también en esta posición entran otras relaciones. Saussure cuenta que, estando en Montblanc, vio salir la luna de tan gran tamaño que, no reconociéndola, se desmayó de terror.

En cambio, el efecto del telescopio y de la lupa se basa en la mera apreciación por el ángulo visual, esto es, del tamaño por la distancia y de la distancia por el tamaño, porque los otros cuatro medios de apreciación están aquí excluidos. El telescopio realmente aumenta los objetos, pareciendo que no hace sino acercarlos, porque el tamaño de los objetos nos es conocido empíricamente, y nos explicamos su aparente aumento de dimensiones por la mera proximidad; así, una casa, vista por el telescopio, no parece diez veces más grande, sino diez veces más cerca. La lupa, por el contrario, no aumenta los objetos. sino que nos hace posible verlos más cerca de lo que podríamos verlos sin su auxilio, y nos parecen del tamaño que tendrían vistos a tal distancia sin lupa. La escasa convexidad de la *lens* no nos permite una perfecta visión sino más allá de los límites de 8 a 10 pulgadas del ojo; pero la convexidad de la lupa, aumentando la refracción, nos permite ver con toda claridad un objeto aun a la distancia de media pulgada. El tamaño correspondiente a tal proximidad le traduce nuestra inteligencia por la distancia correspondiente en la visión simple, esto es, en unas 8 a 10 pulgadas del ojo, y determina con arreglo a esta distancia, bajo el

correspondiente ángulo visual, su tamaño.

Me he detenido tan prolijamente en este proceso de la visión, para demostrar palmaria e irrebatiblemente que la actividad de la inteligencia es en el mismo predominante, pues como todo cambio lo concibe la inteligencia como efecto y lo relaciona con una causa, reconstruye el fenómeno cerebral del mundo objetivo, basándose en la intuición apriorística del tiempo y del espacio, para lo cual los sentidos no le proporcionan más que meros datos. En efecto: la inteligencia consuma el conocimiento sólo por medio de su peculiar forma, cual es la- ley de causalidad, y, por tanto, inmediata e intuitivamente, sin ayuda de la reflexión, esto es, del conocimiento abstracto, adquirido por medio de conceptos y voces, que son el material de los conocimientos secundarios, esto es, de la razón.

Esta independencia del conocimiento intuitivo de la razón y de su ayuda explica también, que cuando una vez la inteligencia asigna a un efecto determinado una causa falsa y con arreglo a ésta realiza el conocimiento, nace la falsa apariencia: la razón puede apreciar rectamente los hechos en abstracto, pero no puede subsanar el error de la inteligencia; por esto, a pesar de su buen empleo, puede subsistir la falsa apariencia. Tal apariencia engañosa la constituyen, por ejemplo, los fenómenos de doble visión y de doble tacto, ya estudiados, a consecuencia de una mala disposición del órgano. Del mismo modo lo es, el mayor tamaño aparente de la luna en el horizonte; asimismo lo es la imagen, como suspendida en el espacio, en el foco, en un espejo cóncavo; el relieve de la pintura, que nos parece real; la orilla del río o e! puente en que estamos colocados, y que parece andar cuando pasa un barco; las altas montañas, que nos parecen más próximas de lo que realmente están, a causa de la falta de perspectiva ambiente, y que es una consecuencia de la mayor diafanidad del aire que rodea sus cimas, y otros mil fenómenos semejantes, en todos los cuales la inteligencia presupone la acostumbrada causa y realiza un conocimiento engañoso, si bien la razón rectifica los hechos por los demás medios de que dispone, pero no puede hacer nada para ir en auxilio de la inteligencia intuitiva, inaccesible a sus enseñanz*as,* porque en su proceso es anterior a la razón; por lo que la falsa apariencia, o sea el error de la inteligencia, subsistirá, si bien el error, o sea el engaño de la razón, puede ser desvanecido.

Lo que la inteligencia conoce rectamente es la realidad; lo que la razón conoce rectamente es la verdad, esto es, un juicio que tiene un fundamento: lo contrario a la realidad es la falsa apariencia (ilusión), y lo contrario a la verdad es el error (pensamiento falso).

Si bien la parte puramente formal de la percepción empírica, o sea la ley de causalidad, con el espacio y el tiempo, reside a *priori* en el intelecto, sin embargo, no se da juntamente su aplicación a los datos empíricos, sino que la obtiene sólo por el ejercicio y la experiencia. De aquí que los niños recién nacidos reciben la impresión

de la luz y de los colores, pero no perciben realmente los objetos; durante las primeras semanas permanecen en una especie de estupor, que se disipa en cuanto la razón empieza a funcionar, empleando los datos de los sentidos, sobre todo los de la vista y el tacto, y cuando el mundo objetiva va penetrando poco a poco en su conciencia. Esta penetración se va conociendo en la mayor inteligencia de su mirada y la mayor intención de sus movimientos, especialmente cuando dan a entender, por su sonrisa, que reconocen a sus solícitos protectores. Se puede advertir también que, durante largo tiempo, experimentan con la vista y el tacto, en cuanto a la perfecta aprehensión de los objetos, bajo las distintas condiciones de luz, dirección y distancia, haciendo un verdadero estudio reposado, pero serio, hasta que llegan a dominar las descritas operaciones de la inteligencia, en combinación con los sentidos. Mucho más notorio es este aprendizaje en los ciegos de nacimiento que por una operación recobran la vista, pues estos relatan el proceso de sus percepciones. Desde el célebre ciego de Chesselden (sobre el cual hallamos el relato originario en *Philosophical transactions,* volumen 35), el hecho se ha repetido con frecuencia; y se ha confirmado siempre que estos individuos, que llegan a ver por medio de una operación, después de ella, ven, sí, la luz, los colores y los contornos de las cosas, pero no tienen perfecto conocimiento di las mismas, pues su razón debe antes aprender a aplicar á los datos de los sentidos y a las variaciones de las cosas la ley de la causalidad. Cuando Chesselden vio por primera vez su cuarto, con los objetos que en é1 había, no distinguía unos de otros, sino que sólo tenía una impresión total, como de un todo formado de una sola superficie multicolor. No percibía las distancias de los objetos. No veía las cosas aisladas. En estos casos, el tacto, que ya conoce las cosas, tiene que hacérselas conocer a la vista, presentárselas y guiarla. No tienen ningún concepto de la distancia, al principio, sino que echan mano a todo. Uno de ellos no podía creer, cuando vio su casa desde fuera, que todas las habitaciones tan grandes pudieran caber en ella, que le parecía tan pequeña. Otro estaba muy contento cuando, varias semanas después de la operación, hizo el descubrimiento de que los grabados de las paredes representaban una multitud de objetos diferentes. En la *Morgenblatt,* de 23 de Octubre de 1817, apareció la noticia de un ciego de nacimiento, que recibió la vista a los diez y siete años. Tuvo que ejercitarse en el conocimiento de las cosas; pero no reconocía los objetos apreciados antes por el tacto. El tacto tuvo que hacer conocer a la vista los objetos aisladamente. Pero no tenia noción ninguna de las distancias, y quería coger todo lo que veía, creyendo que estaba al alcance de su mano.

Franz dice en su libro *The* eyes *a treatise on the art of dreserving this organ in healthy condition, and improving the sight* (Londres, Churchill, 1838), páginas 34-36: «A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the

individual. Gaspar Hauser[57] , in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden, etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality a very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objets touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies. Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and indisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam[58], of a boy who had no defect of sight but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to the height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or toward the moon, to catch it. It is therefore the judgement which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects.»[59]

---

[57] # Feuerbach's Caspar Hauser, Beispiel eines l'erbrechens am Seelenleben eines Menschen, Ans-pach, 1832, pág. 79, etc.

[58] # Haslam: Observations on Madness and Melancholy, 2.ª edic., pág. 192.

[59] «Una idea definida de distancia, asi como de forma y tamaño, es obtenida solamente por medio de la visión y el tacto, y por la reflexión sobre las impresiones dejadas en ambos sentidos; pero para este propósito debemos tener en cuenta el movimiento muscular y la locomoción voluntaria del individuo.» Traducido por nemo11.

"Gaspar Hauser, en un detallado relato de su propia experiencia respecto a estos estados, narra que despues de su primer liberación del confinamiento, siempre que él miraba a través de la ventana los objetos externos, tal como la calle, jardín, etc., aparecían ante él como si hubiera una persiana muy próxima a su ojo, cubierta con colores confusos de todo tipo, en el cual él no podía reconocer o distinguir nada por separado.

El dijo posterirormente, que no se convenció, sino después de algún tiempo, luego de sus caminatas al aire libre, de que lo que había en principio aparecido ante él como una persiana de varios colores, asi como tambien muchos otros objetos, y al tiempo que esa persiana desaparecía, y podía ver y reconocer todas las cosas en sus justas proporciónes, eran, en realidad, cosas muy diferentes.

Ciegos de nacimiento que recuperan la visión en años posteriores por cirugía, imaginan aveces que todos los objetos tocan sus ojos, y que estos permanecen tan próximos a ellos que se sienten temer de tropezarse; otras veces ellos saltan hacia la luna, suponiendo que pueden aferrarla; y otras, corren tras las nubes que se mueven a lo largo del cielo para atraparlas, y así, otro tipo de extravagancias.

Ya que las ideas son obtenidas por reflexión a partir de las sensaciones, es necesario en todos los casos, que, con el proposito de formarse una precisa idea de los objetos a partir del sentido de la visión, las facultades mentales estén intactas, e inalteradas. Una prueba de esto la ofrece el relato de Haslam, sobre el caso de un niño carente de todo defecto de visión, pero acuciado por una debilidad mental, que, hasta los 17 años, lo hizo incapaz de estimar las distancias a los objetos, especialmente en la dirección vertical; el niño extendía frecuentemente sus manos hacia arriba, intentando tocar algún objeto en el techo, o hacia la luna, para

Una confirmación fisiológica recibe la teoría expuesta de la intelectualidad de la percepción en la obra de Flourens *De la vie et de l'intelligence* (segunda edición, Paris, Garnier Fréres, 1858). En la página segunda, bajo el epígrafe de «Oposición entre los tubérculos y los lóbulos cerebrales», dice Flourens: «Es preciso que hagamos una importante distinción entre los sentidos y la inteligencia. La sección de un tubérculo determina la pérdida de la sensación, del sentido de la vista; la retina se hace insensible, el iris se paraliza. La sección de un lóbulo cerebral es compatible con la sensación: conserva el sentido, la sensibilidad de la retina, la movilidad del iris; no destruye más que la percepción. En el primer caso se trata de un hecho sensorial; en el segundo, de un hecho cerebral. En un caso se trata de la pérdida de un sentido; en el otro, de la pérdida de la percepción. La distinción entre percepción y sensación es también un hecho importante: está demostrada palmariamente. Hay dos medios de hacer perder la visión por el encéfalo: 1.° Por los tubérculos, que ocasiona la pérdida del sentido, de la sensación; 2.° Por los lóbulos, que es la pérdida de la percepción, de la inteligencia. Pensar no es sentir: he aquí toda una filosofía echada por tierra; la idea no es la sensación, y he aquí otra prueba del vicio de origen de esta filosofía.» Más adelante dice Flourens, en la página 77, bajo el epígrafe «Separación de la sensibilidad y de la percepción»: «una de las experiencias realizadas por mí separa precisamente la sensibilidad de la percepción. Cuando se extirpa el cerebro propiamente dicho (lóbulos o hemisferios cerebrales) a un animal, este animal pierde la vista; pero con respecto al ojo nada ha cambiado: los objetos continúan pintándose sóbre la retina; el iris permanece contráctil; *el* nervio óptico, sensible, perfectamente sensible. Y sin embargo, el animal no ve: ya no hay visión, aunque todo lo que es sensación subsiste; no hay ya visión, porque no hay percepción. El percibir, y no el sentir, es, pues, el primer elemento de la inteligencia. La percepción es parte de la inteligencia, pues se pierde con la inteligencia, y por la separación del mismo órgano, los lóbulos o hemisferios cerebrales, y la sensibilidad no ha desaparecido, puesto que subsiste después de la pérdida de la inteligencia y separación de los lóbulos o hemisferios.»

Que la intelectualidad de la percepción, en general, ya los antiguos la habían comprendido, lo demuestra el célebre verso del viejo filósofo Epicarmo:

Νους ὁρῃ και νους ακουει· τ᾽αλλα κωφα και τυφλα

(Mens videt, mens audit; caetera surda et caeca).[60]

---

atraparla.
Entonces, es el juicio quien corrige y hace clara estas ideas, o la percepción de los objetos visibles.» Traducido por nemo11, que no ve bien.

[60] "Solo la mente ve y oye; lo demás es sordo y ciego." (Plutarco, De fort. Alex. II, 3, 336), traducción extraida de: Los Presocráticos y sus Fragmentos, Alfredo LLanos, Editorial Rescate, fragmento 12, pág. 154.

Plutarco, al cual cita, dice:

> ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρη το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος
>
> *(quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente),*[61]

y poco antes dice:

> Στρατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ᾽ αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει
>
> *(Stratonis physici ex stat ratiocinatio, quae «sine intelligentia sentiri omnino nihil posse» demonstrat).* [62]

Pero luego dice:

> ὁθεν αναγκη, πασιν, οἱς το αισθανεσθαι, και το νοειν ὑπαρχειν, ει τῳ νοειν αισθανεσθαι πεφυκαμεν
>
> *(quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus).* [63]

Con esto conviene un verso del mismo Epicarmo, que cita Diógenes Laercio (III, 16):

---

[61] Plutarco, "De solert. animal." c. 3. "Pues la afección de nuestros ojos oidos no produce ninguna percepción, a menos que vaya acompañada por el pensamiento". Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes de la “The Cornell Library Historical Monographs”, Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason, pág 88, http://historical.library.cornell.edu.

[62] “Stratón, el físico, había probado que «sin pensamiento es imposible percibir»” Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes de la “The Cornell Library Historical Monographs”, Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason, pág 88, http://historical.library.cornell.edu.

[63] "Por tanto es necesario que todo el que perciba deba tambien pensar, pues estamos constituidos de tal forma que percibimos por medio del pensamiento." Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes de la “The Cornell Library Historical Monographs”, Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason, pág 88, http://historical.library.cornell.edu.

Ευμαιε, το σοφον εστιν ου καθ᾽ ἑν μονον,
αλλ᾽ ὁσα περ ζῃ, παντα και γνωμαν εχει

(Eumae, sapientia non uni tantum compelit, sed quacunque vivunt, etiam intellectum habent)[64]

También Porfirio se esfuerza *(de abstinentia,* III, 21) en demostrar prolijamente que todos los animales tienen inteligencia.

Que esto último es verdad, se deduce necesariamente de la intelectualidad de la percepción. Todos los animales, hasta el más vil, tienen inteligencia, esto es, conocimiento de la ley de causalidad, si bien en distinto grado de finura y claridad; pero siempre, por lo menos, tanta como es necesaria para la percepción de sus sentidos, pues sensación, sin inteligencia, seria, no sólo una cosa inútil, sino un cruel don de la Naturaleza. La inteligencia de los animales superiores no será puesta en duda por nadie que no carezca de ella. Pero también es innegable que su conocimiento de la causalidad es a *priori, y* no producto del hábito. Un perrillo cachorro no se tira desde una mesa al suelo, porque anticipa el resultado. Ha poco tiempo hice poner en las ventanas de mi alcoba unas cortinas que, por medio de un cordón, se pudiesen correr hacia los lados; cuando ejecute por primera vez esta maniobra, una mañana, al despertar, noté con sorpresa que mi inteligente perro, maravillado, miraba de un lado a otro investigando la causa del fenómeno, es decir, buscando la variación que él a *priori* sabía que había producido este nuevo estado de cosas; lo mismo sucedió a la mañana siguiente.

Pero también los animales inferiores, hasta los pólipos, sin un órgano especial de sensibilidad, cuando llegan, en sus plantas marinas, a un sitio más alto, para buscar la luz, trepando con los tentáculos de hoja en hoja, demuestran percepción, y, por tanto, inteligencia.

Y de estas inteligencias inferiores, la del hombre, en la cual distinguimos nosotros la razón, sólo se diferencia en el grado, y todos los grados intermedios los ocupan los diferentes animales, de los cuales los más elevados, como el mono, el elefante, el perro, nos asombran por su inteligencia. Pero siempre el mecanismo de esta inteligencia consiste en la percepción inmediata de la relación de causalidad, primero, como ya se ha dicho, entre nuestro propio cuerpo y los demás, de donde procede la percepción objetiva, luego, de las relaciones entre los demás cuerpos. Esta relación de causalidad se presenta, como ya hemos visto en anteriores párrafos, en tres-diferentes

[64] (Diógenes Laercio, III, 16) "Eumeo, la sabiduría no es de una sola clase sino que todo lo que vive tiene también entendimiento." Traducción extraída de: Los Presocráticos y sus Fragmentos, Alfredo LLanos, Editorial Rescate, fragmento 4, pág. 153.

formas, a saber: como causa, como excitación, como motivo, de las cuales proceden todos los movimientos del mundo que puede concebir la inteligencia. De estos tres, sí es la causa, en el sentido más estricto, la que estudia el hombre, crea la Mecánica, la Astronomía, la Física, la Química e inventa máquinas para su provecho y también para su destrucción; pero todos sus descubrimientos reposan, en último término, en la percepción de la relación de causalidad Pues esta es la forma única, universal, de la función de la inteligencia, en modo alguno el complicado engranaje de las doce categorías kantianas, cuya insignificancia he demostrado ya. Toda comprensión es una concepción inmediata de la relación de causalidad, si bien luego se resuelve en conceptos para concretarse. De aquí que contar no sea conocer, y no proporcione ningún conocimiento de las cosas. El contar se refiere a grandes conceptos abstractos de tamaño, cuyas relaciones recíprocas determina, mas por ellas no adquiere la menor idea de un fenómeno físico, pues para éste se exigiría la intuición de la relación especial por medio de la cual obra la causa. Las cuentas sólo tienen valor en la práctica, no en la teoría. Hasta se suele decir: cuando se empieza a contar, cesa de obrar la comprensión. Pues un cerebro ocupado con números es, mientras cuenta, totalmente extraño a la relación causal del proceso físico; está encerrado en meros conceptos numéricos. El resultado será siempre cuánto, nunca, el qué. La experiencia y el cálculo, ese estribillo de los físicos franceses, no basta en modo alguno. Por el contrario, si los estímulos son lo que estudia la inteligencia, por medio de ellos formaremos la fisiología de las plantas y de los animales, la terapéutica y la toxicología. Cuando, por fin, la inteligencia se lanza a la motivación, no sólo la utilizará teóricamente para la Moral, el Derecho, la Historia, la Política y para la Poesía dramática y épica, sino también será un instrumento práctico para domesticar a los animales y hasta a los hombres, tirando hábilmente de los hilos que mueven las marionetas de la comedia social. Cuando, luego, emplea la ley de la gravedad para construir máquinas por medio de la Mecánica, ó, del mismo modo, utiliza las inclinaciones de las muchedumbres y de los individuos para conseguir su objeto, su función es la misma. Este empleo práctico de la inteligencia se llamará habilidad, y si envuelve engaño de los demás hombres, artería; si se emplea en objetos frívolos, sutileza, y si se ejercita en el perjuicio de los demás, doblez. Cuando se emplea sólo en sentido teórico, se llama simplemente inteligencia; pero, en más alto grado, también se llama ingenio, capacidad, profundidad, penetración, sagacidad; su defecto, en cambio, se denomina estupidez, tontería, necedad, etc. Estos diferentes grados de la inteligencia son nativos y no aprendidos, si bien el ejercicio y el conocimiento de la materia son necesarios para cualquier asunto, como ya hemos visto tratando de su primer empleo, esto es, de la intuición empírica. El hombre más tonto tiene razón: dénsele las premisas, y él obtendrá la conclusión; pero la inteligencia suministra los conocimientos primarios, por consiguiente, los intuitivos, y en esto consiste la diferencia. Según esto, el germen de todo feliz descubrimiento, como también de todo gran plan histórico, es el testimonio de un feliz momento, en el cual, por circunstancias interiores y exteriores favorables, se iluminan, ante la inteligencia, series de causas complicadas, o causas ocultas de fenómenos vistos cien veces, o caminos

ocultos nunca pisados.

Por la anterior comparación de los procesos del tacto y de la vista, queda demostrado irrebatiblemente que el conocimiento empírico es esencialmente obra de la inteligencia, a la cual los sentidos sólo suministran la escasa contribución de sus sensaciones. Así que éstos tienen la misión de proporcionar a aquélla, verdadero artista, la materia prima.

Pero su procedimiento no consiste en otra cosa que en pasar de los efectos a las causas, las cuales precisamente por esto se nos representan como objetos en el espacio. El presupuesto necesario aquí es la ley *de* causalidad, que por lo mismo debe ser aportado a la inteligencia, pues no llega a ella de fuera. Es, sin embargo, la primera condición, para todo conocimiento empírico, la forma en que toda experiencia exterior se nos presenta: ¿cómo, pues, podría proceder de la experiencia, de la cual es necesariamente supuesto anterior? Precisamente por esta imposibilidad y por haber suprimido la filosofía de Locke toda aprioridad, negaba Hume la realidad del concepto de causalidad. Ya sentaba aquél, en *su Ensayo sobre la inteligencia humana*, dos falsas hipótesis, que se han reunido en estos días: una, que la acción de la voluntad sobre los miembros del cuerpo, y la otra, que la resistencia que los cuerpos oponen a nuestra presión, son el origen y el prototipo de concepto de causalidad. Hume negó ambas cosas a su manera y en su orden de ideas. Y ya digo: entre el acto de la voluntad y la acción del cuerpo no hay relación alguna causal, sino que ambas son inmediatamente una y la misma cosa, que es percibida dos veces: una vez en la conciencia, o en la sensibilidad interior, como acto de la voluntad, y otra en la sensibilidad exterior como percepción intelectual del espacio, como acción muscular[65] . La segunda hipótesis es falsa: primeramente, porque, como ya se ha dicho, una mera sensación táctil no produce conocimiento alguno, y mucho menos el concepto de causalidad: nunca puede brotar éste de un mero sentimiento, de fatiga corporal, que puede aparecer aun sin causa, y en segundo lugar, porque nuestra acción de oprimir un objeto exterior, debiendo tener un motivo, presupone ya el conocimiento del mismo, y, por consiguiente, el concepto de causalidad. La independencia del concepto de causalidad respecto de toda experiencia, se demuestra considerando que toda experiencia, en todas sus posibilidades, depende del mismo, como ya he demostrado. Ya expondré también en el párrafo 23 que la prueba que Kant encamina en el mismo sentido, es falsa.

Esta es la ocasión de hacer notar que Kant, o porque no lo entendiese así, o porque no cuadrase a sus intenciones, ha esquivado deliberadamente la condicionalidad de toda experiencia por el concepto de la ley de causalidad anterior a toda experiencia. En la *Crítica de la razón pura* aparece la relación de la causalidad y la percepción, no en la doctrina elemental, sino en otro lugar donde no se esperaría encontrarla, a saber: en el

---

[65] # Véase El mundo como voluntad y como representación, 3,ª edic., t. 2.°, pág. 41.

capitulo sobre los paralogismos de la razón pura, y, por cierto, en la crítica del cuarto paralogismo de la psicología transcendental, en la primera edición solamente, pág. 367. Y al tratar en dicho lugar la cuestión, demuestra que, en el examen de dicha relación, tiene más en cuenta el paso de la apariencia a la cosa en sí que el origen de la percepción intuitiva. Con arreglo a ello, dice en el referido lugar que la existencia de un objeto fuera de nosotros no se da directamente en la percepción, sino que es pensado como causa exterior, y, por tanto, deducido. Pero quien hace esto es, a sus ojos, un realista transcendental, y. por consiguiente, está en un error, pues bajo el nombre de «objetos exteriores» comprende Kant la cosa en sí. Por e1 contrario, el idealista transcendental se atiene a la percepción de una realidad empírica, esto es, existente fuera de nosotros en el espacio, sin necesidad de apelar a una causa de la apercepción para darla realidad. La percepción es, para Kant, algo inmediato que no necesita la ayuda del nexo de causalidad, y, por tanto, de la inteligencia; la identifica con la sensación. Lo demuestra, entre otros pasajes, la pág. 371, en que dice: «No tengo necesidad, en vista de la realidad de los objetos exteriores», etc., como también en la pág. 372: «se puede en verdad convenir en que», etc. De estos pasajes se deduce claramente que para él la percepción de las cosas exteriores en el espacio precede a todo empleo de la ley de causalidad, no considerando a ésta como elemento y condición de las mismas: la mera impresión de los sentidos es para él la percepción. Sólo cuando se llega a lo que se concibe como transcendental, esto es, a la cosa en sí, entra en juego la ley de causalidad. Kant sólo cree que la ley de causalidad puede ser posible en la reflexión, esto es, en los conocimientos o conceptos abstractos, y no sospechó en lo más mínimo que el empico de la misma pudiera preceder a toda reflexión, lo que, sin embargo, sucede indudablemente, sobre todo en la percepción empírica, que sin ella no podría realizarse, como demuestra irrebatiblemente mi análisis anterior.

De aquí que se pueda considerar el nacimiento de la percepción empírica de Kant como oscuro: según él, se *realiza* como por un milagro, por mero proceso de los sentidos, confundiéndose así con la sensación. Yo desearía que el lector recorriese por sí misma los citados pasajes de Kant, para que se convenciese de lo mucho más exacta que es mi concepción del referido proceso. Este concepto kantiano, completamente deficiente, ha pasado sin protesta a la literatura filosófica, porque nadie ha osado tocarle, y yo he sido el primero que he tenido que aportar los elementos necesarios, porque era necesario para hacer luz en el mecanismo de nuestro conocimiento.

Por lo demás, nada ha perdido absolutamente la concepción eminentemente idealista de Kant con mi rectificación: más bien ha ganado, en cuanto, en mi teoría, el empleo de la ley de causalidad, se circunscribe a la sensación empírica, y no puede ser aplicado a la investigación de la cosa en sí. Si revisamos mi teoría de la percepción empírica, encontraremos que el primer dato de la misma, esto es, la sensación, es un proceso completamente subjetivo orgánico, limitado dentro del cuerpo humano. Que

estas impresiones de los sentidos orgánicos, aun admitiendo que proceden de causas exteriores, no tienen ninguna semejanza con la naturaleza de éstas (el azúcar no tiene nada que ver con lo dulce, ni la rosa con el rojo), ya lo demostró minuciosamente Locke. Pero que dichas sensaciones obedecen a una causa exterior, es consecuencia de una ley de nuestro cerebro; por consecuencia, no menos subjetiva que la misma sensación; pues el tiempo, primera condición para que sea posible todo cambio, es también la condición para que pueda aparecer el concepto de causalidad, así como también el espacio, que es lo que hace posible la existencia exterior de una causa, es, como Kant ha demostrado, forma subjetiva del intelecto. Según esto, los elementos de la percepción empírica están en nosotros, y nada encontramos en ella que indique algo diferente de nosotros, esto es, una cosa en sí. Pero es más: bajo el concepto de materia concebimos aquello que resta en los cuerpos cuando les despojamos de sus formas y de todas sus cualidades especificas, por lo cual debe ser en todos los cuerpos una y la misma. Pero estas formas y cualidades especificas no son otra cosa que la especial acción de los cuerpos, que es lo que determina su diferencia. De aquí que si abstraemos esta materia, sólo quedará la mera acción de los cuerpos, unos sobre otros, esto es, la causalidad misma, concebida objetivamente, ó, lo que es lo mismo, el reflejo de nuestra inteligencia, la imagen, proyectada al exterior, de su única y universal función, y la materia será siempre pura causalidad; su esencia será la acción (Véase *El mundo como voluntad y como representación,* t. I, par. 4, pág. 9, y t. II, págs. 48-49, 3.a edic., i, 10 y 2,52), Por esto la pura materia no se puede percibir, sino sólo pensar: la añade el pensamiento á toda realidad como su fundamento. Pues la pura causalidad, la mera acción, sin determinar su cualidad, no puede darse intuitivamente, por lo que no se presenta a la experiencia. La materia es así, pues, el correlativo objetivo de la pura inteligencia; ante todo, causalidad, y nada más; así como inteligencia es el inmediato conocimiento de causa y efecto, y fuera de esto no es nada. Por esto la ley de causalidad no tiene aplicación a la materia misma, es decir, la materia no puede ser creada ni destruida, sino que es y sigue siendo siempre, pues como todo cambio de los accidentes (formas y cualidades), es decir, toda creación y toda destrucción, sólo es posible en virtud de la ley de causalidad, la materia misma será pura causalidad, objetivamente considerada; así no podrá ejercer sobre ella misma su poder, como el ojo puede verlo todo, menos a sí mismo. Ahora bien: sustancia es idéntico a materia, por lo que se puede decir que sustancia es la acción considerada en abstracto ; accidente, una especial manera de acción, la acción en concreto. Estos son, pues, los resultados a que llega el idealismo transcendental, es decir, el verdadero. En mi obra principal he demostrado que no podemos llegar a conocer la cosa *en* si, es decir, lo que existe independientemente, fuera de la representación, por el camino de la representación misma, sino por un camino interior que nos abre la fortaleza, por decirlo así, por medio de una traición.

Si se compara ahora la recta y profunda explicación que yo doy aquí de la percepción empírica en sus elementos, que se nos muestran como totalmente subjetivos; si se la quiere, digo, comparar con las algebraicas ecuaciones fichtianas del *yo* y el *no - yo;*

con sus sofisticas demostraciones, que necesitan el velo de la incomprensibilidad, y hasta del absurdo, para engañar al lector; con sus explicaciones acerca de cómo el *yo* resulta del *no-yo;* en una palabra, con todas esas bufonadas de la *Doctrina de la Ciencia* (mejor, de la ignorancia)[66], se verá que estas son una burla, y nada más que una miserable burla. Yo protesto contra toda comunidad con ese Fichte, como pública y expresamente protestó Kant, en un anuncio especial publicado en la hoja de anuncios del *Literatur Zeitung,* de Jena (Kant, *Declaración sobre la «Doctrina de la Ciencia», de Fichte,* 1799, n.° 109). Aunque los hegelianos e ignorantes por el estilo hablen de una filosofía kant-fichtiana, sólo hay una filosofía kantiana y una charlatanería fichtiana; esta es la verdad, y seguirá siéndolo, a despecho de todos los preconizadores de lo malo y depreciadores de lo bueno, en los que la patria alemana abunda como ninguna otra nación.

22

DEL OBJETO INMEDIATO

La sensación corporal es, pues, la que proporciona los datos para la primera aplicación de que es susceptible el empleo de la ley de causalidad, de que nace la percepción de la primera clase de objetos, que poseen su existencia sólo en el ejercicio y por el ejercicio de esta función intelectual, manifestada en esta forma.

En la primera edición de esta obra llamé al cuerpo el objeto inmediato en cuanto es el punto de partida, *es* decir, el mediador para la percepción de todos los demás objetos, expresión, sin embargo, que sólo puede valer en cierto sentido algo impropio, pues si bien la percepción de sus impresiones es completamente inmediata, no se representa él a si mismo, por esto, como objeto, sino que sigue siendo subjetivo, es decir, sensación. De él nace la percepción de los demás objetos como causas de las sensaciones, que luego se nos representan como objetos; pero no sucede lo mismo en cuanto se refiere al cuerpo, es decir, al sujeto, pues sólo suministra a la conciencia meras sensaciones. Objetivamente, es decir, como uno de tantos objetos, es conocido mediatamente, representándose en la inteligencia o en el cerebro (que es lo mismo) como los demás objetos, como causa de determinados efectos subjetivos, y, por lo tanto, objetivamente; y esto es posible, porque sus partes obran sobre sus propios sentidos. Así los ojos ven el cuerpo, las manos le palpan, etc., y de estos datos, el cerebro, o la inteligencia, reconstruye y se representa su figura en el espacio como uno de tantos objetos. La presencia inmediata de las representaciones de esta clase en la conciencia depende, según esto, del lugar que ocupan en la cadena de causas y efectos que lo encadena todo, y con relación al cuerpo del sujeto cognoscente.

---

[66] # Wissenschaftslehre (doctrina de la ciencia), WissenscHaftsleere (falta de ciencia), juego de palabras intraducibie.—(N. del T.)

23

REFUTACIÓN DE LA DEMOSTRACIÓN DE APRIORIDAD DEL CONCEPTO DE CAUSALIDAD DADA POR KANT.

La tesis de la universal aplicación de la ley de causalidad a toda experiencia, su aprioridad, y su consiguiente determinación de la posibilidad de toda experiencia, es una afirmación capital de la *Crítica de la razón pura.* Sin embargo, yo no puedo estar conforme con la demostración que allí se hace de la aprioridad de dicho principio. En esencia, esta demostración, es la siguiente: «La síntesis, necesaria en todos los conocimientos empíricos, de la diversidad, esto es, de los cambios, operada por medio de la imaginación, da la sucesión, pero una sucesión aun no determinada, es decir, que no determina cuál de los dos estados percibidos es el primero, no sólo en mi imaginación, sino en los objetos. El orden de esta sucesión, por el cual sólo es verdadera experiencia la percepción, es decir, por el cual sólo se pueden formular juicios objetivos, sólo le proporciona el concepto puramente intelectual de causa y efecto. De este modo, el principio de causalidad es la condición de toda experiencia posible, y como tal nos es dado a *priori*» (Véase *Crítica de la razón pura, 1*.ª edic., pág. 201, y 5.ª edic., pág. 246).

Según esto, el orden de sucesión de los cambios de todos los objetos reales es conocido como objetivo, desde luego, por medio de la causalidad. Kant repite y explica esta afirmación en la *Crítica de la razón pura,* especialmente en su «Segunda analogía de la experiencia» (1.ª edic., pág. 189, y más completamente en la 5.a edic., pág. 232), y luego, como conclusión de su «Tercera analogía», a cuyo pasaje remito a todo el que quiera comprender bien lo que sigue. Afirma allí, en general, que la objetividad de la sucesión de representaciones, la cual define como su correspondencia con la sucesión real de los objetos, nos es conocida solamente por la regla mediante la cual se suceden unos a otros, esto es, por la ley de causalidad. Por tanto, que, por la mera percepción, la relación objetiva de los fenómenos, que se suceden unos a otros, no podría determinarse enteramente, pues percibiendo yo sólo una serie de representaciones, y esta serie en mí aprehensión, no me autorizaría a deducir la serie en el objeto mientras mi juicio no se apoyase en la ley de causalidad; además, yo puedo conducir la sucesión de percepciones en orden inverso, puesto que no hay nada que le determine objetivamente. Para explicar esta afirmación, aduce el ejemplo de una casa cuyas partes puedan ser observadas en cualquier orden, por ejemplo, de arriba a abajo o de abajo a arriba, por lo que la determinación de la sucesión sería meramente subjetiva y no se fundaría en nada objetivo, por depender del libre arbitrio. Y como ejemplo opuesto, propone el caso de un barco, que defendiera por un río, al cual le percibiríamos siempre descendiendo, esto es, cada vez más abajo en el río, y aquí la sucesión de los lugares que va recorriendo el barco no podría ser variada; de aquí que la serie subjetiva de su aprehensión tenga su origen

en la serie objetiva del fenómeno, a la cual, por esto, llama acontecimiento. Yo afirmo, por el contrario, que los dos casos son iguales, que ambos constituyen acontecimientos cuyo conocimiento es objetivo, es decir, un conocimiento de cambios de objetos reales, reconocidos por el sujeto como tales. Ambos son las variaciones de posición de dos cuerpos entre sí. En el primer caso, uno de ellos es el propio cuerpo del observador, y, en cierto modo, solo una parte del mismo, a saber: el ojo, y el otro, la casa, con respecto a cuyas partes la posición del ojo varia sucesivamente. En el segundo caso, lo que varía de posición es el barco con respecto al río; por tanto, también se trata de cambio de posición entre dos cuerpos. Ambos son acontecimientos: la única diferencia es que en el primer caso la variación procede del propio cuerpo del observador, cuyas sensaciones, por cierto, son el punto de partida de toda percepción del mismo, el cual no por esto deja de ser un objeto entre los demás objetos, y, por lo tanto, sometido a las leyes del mundo objetivo. El movimiento de su cuerpo según su voluntad es para él, en cuanto se refiere al puro conocimiento, un simple hecho percibido empíricamente. El orden de sucesión de los cambios puede invertirse, tanto en el segundo caso como en el primero, si el espectador tiene poder para hacer que el barco marche hacia atrás, como ha podido cambiar la dirección de los ojos. Pues de que la sucesión de las percepciones de las partes de la casa dependa de su voluntad, deduce Kant que no es objetiva ni es un acontecimiento. Pero el movimiento de los ojos en dirección del tejado a los sótanos es un acontecimiento, y el opuesto, desde los sótanos al tejado, lo es también. No hay ninguna diferencia, como tampoco la hay si yo voy hacia una fila de soldados o ellos vienen hacia mí: en ambos casos hay acontecimiento. Si yo, desde la orilla de un río, miro a un barco que se acerca, pronto me parecerá que la orilla se mueve conmigo hacia el barco y que el barco está quieto: lo que sucede aquí es que hay error sobre la causa del movimiento, puesto que le atribuyo una causa falsa; pero, sin embargo, yo reconozco la sucesión real de posiciones relativas de cuerpo, con respecto al barco, y las conozco recta y objetivamente. Kant, en el caso expuesto por él, no hubiera encontrado diferencia si hubiera pensado que su cuerpo es un objeto como los demás, y que la sucesión de sus percepciones empíricas depende de que la sucesión de las impresiones de otros objetos, sobre su cuerpo, es una sucesión objetiva, es decir, entre objetos, y tiene lugar inmediatamente (pero no mediatamente), independiente de la voluntad del sujeto, por lo que puede muy bien ser conocida, sin que los objetos que obran *successive* sobre su cuerpo estén encadenados por una relación causal.

Kant dice: el tiempo no puede ser conocido; por tanto no se puede conocer como objetiva, empíricamente, ninguna sucesión de representaciones, esto es, que no se puede distinguirlas como cambio de fenómenos de los cambios de las representaciones meramente subjetivas. Sólo por la ley de causalidad, que es una regla según la cual los estados se suceden unos a otros, se puede conocer la objetividad de un cambio. Y el resultado de su afirmación sería que no podríamos percibir ninguna serie, en el tiempo, como objetiva, fuera de la de causa y efecto, y que toda otra serie de fenómenos percibida, sólo por nuestra voluntad sería determinada de un

modo y no de otro, a todo esto debo yo oponer que los fenómenos se pueden suceder unos a otros sin resultar unos de otros, esto es, sin estar unidos por la ley de causalidad. Y esto de ningún modo se opone a la ley de causalidad, pues sigue siendo cierto que todo estado es efecto de otro estado anterior, puesto que ello es verdad *a priori;* pero un estado puede seguir, no sólo al que es su causa, sino a todos los demás que son simultáneos a aquella causa, y con los cuales, sin embargo, no está ligado por la relación causal. Dicho estado o variación será percibido por mí, no en la serie de causas, sino en otra serie, que no por esto es menos objetiva, y que difiere completamente de una serie puramente subjetiva dependiente de mi voluntad, por ejemplo, de los fantasmas de mi imaginación. La sucesión de acontecimientos, en el tiempo, que no están en relación causal, es lo que se llama acaso, palabra que indica lo que simplemente coincide, lo que no está relacionado. Así decía Aristóteles: το συμβεβηχος , de συμβαινειν. (Véase Arist., *Anal. post., I,* 4.)

Salgo de mi casa, y me cae una teja, y me hiere: entre mi salida y la caída de la teja no hay relación causal alguna. Sin embargo, el hecho de que mi salida preceda a la caída de la teja, en mi inteligencia se presenta como absolutamente objetivo, y no subjetivamente, esto es, dependiente de mi voluntad, que hubiera dispuesto las cosas de otra manera. Del mismo modo, la sucesión de los sonidos, en la música, es una sucesión objetiva, y no subjetiva, dentro de mi, oyente; pero ¿quién dirá que los sonidos de la música se suceden según la ley de causa y efecto? La sucesión del día y la noche es conocida como objetiva por nosotros, sin duda alguna; pero no se conciben el uno como causa de la otra, y sobre su causa el mundo estuvo equivocado hasta Copérnico, sin que el recto conocimiento de su sucesión haya sufrido en nada por el descubrimiento de este sabio. Con esto queda también refutada, dicho sea de paso, la hipótesis de Hume, puesto que la sucesión de día y noche, por antigua y constante que sea, no ha inducido a nadie, por virtud del hábito, a tener al uno por causa de la otra.

Kant dice, en otro lugar, que una representación sólo se nos revela como realidad objetiva (esto es, diferente de meros fantasmas), porque conocemos su necesidad y su subordinación, con otras representaciones, a una regla (la de causalidad), y su determinado lugar en el orden de nuestras representaciones, orden determinado en cuanto al tiempo. Pero ¡de cuán pocas representaciones conocemos el lugar que la ley de causalidad les asigna en la serie de causas y efectos! Y, sin embargo, siempre podemos distinguir lo objetivo de lo subjetivo, lo real de lo fantástico. Como en el sueño el cerebro está aislado del sistema nervioso periférico, y, por tanto, de las impresiones exteriores, no podemos establecer aquella diferencia; de aquí que, cuando soñamos, tomemos por objetos reales los fantasmas, y sólo al despertar, es decir, cuando el sistema nervioso establece su relación con la conciencia, reconocemos nuestro error. Y aun en el sueño, mientras no es interrumpido, la ley de causalidad ejerce su imperio; sólo que lo suele ejercer a menudo en un asunto inverosímil. Casi pudiera creerse que Kant, en los pasajes citados, sintió el influjo de

Leibniz, a pesar de ser tan opuesto a toda su filosofía, si se considera que encontramos afirmaciones parecidas en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento* (libro IV, capítulo II, párrafo 14). Por ejemplo: «La verdad de las cosas sensibles no consiste más que en la relación de los fenómenos, que debe tener su razón, y esto es lo que les distingue de los sueños..... El verdadero criterio, en materia de los objetos de los sentidos, es la relación de los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho con respecto a las cosas sensibles que se hallan fuera de nosotros.»

En esta demostración de la aprioridad y necesidad del principio de causalidad, diciendo que sólo por su mediación conocemos la objetiva sucesión de los cambios, y que, consiguientemente en este respecto, sería la condición de toda experiencia, Kant ha caído en un error tan palpable y altamente extraño, tratándose de él, que sólo se puede explicar como consecuencia de profundizar demasiado en la parte apriorística de nuestros conocimientos, que le ha hecho perder de vista lo que cualquiera ve. La única demostración verdadera de la aprioridad de la ley de causalidad la he dado yo en el párrafo 21. Esta se nos confirma constantemente por la imperturbable certidumbre con que cada uno de nosotros, en todos los casos de la experiencia, esperamos que ésta se realice con arreglo a dicha ley, esto es, por la apodicidad con que nosotros la suponemos, que se distingue de las demás certidumbres fundadas en la inducción (por ejemplo, la de las leyes naturales, conocidas experimentalmente), en que nos es imposible pensar que la mencionada ley pueda tener una excepción en alguna parte del mundo de la experiencia. Podemos imaginar por ejemplo, que la ley de gravedad cese un día de obrar, pero no que esto suceda sin causa.

Kant, en su demostración, ha caído en el error opuesto al de Hume. En efecto: éste considera toda relación de causa a efecto como una mera sucesión. Kant, por el contrario, cree que no hay más sucesión que la de causa a efecto. La razón pura, en efecto, sólo puede comprender el resultado; pero la mera sucesión, así como la distinción entre derecha e izquierda, sólo es perceptible por la mera sensibilidad. La sucesión de acontecimientos en el tiempo puede en todo caso (lo cual niega Kant en el lugar citado) ser conocida empíricamente, así como la relativa posición de las cosas en el espacio; pero la manera cómo un objeto sucede a otro en el tiempo es tan difícil de explicar como la manera cómo una cosa sea el resultado de otra: aquel conocimiento lo proporciona y condiciona la pura sensibilidad; éste, la inteligencia. Pero Kant, al declarar que la lógica objetiva de los fenómenos sólo es cognoscible por el hilo de la causalidad, cae en el mismo error que reprocha a Leibniz *(Crítica de la razón pura, 1*.a edición, pág. 275, y 5.a edic., pág. 331), o sea que «intelectualiza las formas de la sensibilidad». Sobre la sucesión es esta mi opinión. La forma del tiempo, perteneciente a la mera sensibilidad, nos proporciona el conocimiento de la mera posibilidad de la sucesión. La sucesión de los objetos reales, cuya forma es el tiempo, la conocemos empíricamente, y, por consiguiente, la conocemos como real. Pero la necesidad de una sucesión de dos estados, esto es, el cambio, sólo la conocemos por la inteligencia, aplicando la ley de causalidad; y el tener nosotros el concepto de la

necesidad de una sucesión, es una prueba de que la ley de causalidad no es nada conocido empíricamente, sino algo dado *A priori.* El principio de razón, en general, es la expresión de una forma fundamental yacente en lo más íntimo de nuestras facultades cognoscitivas, que implica una relación necesaria de todos nuestros objetos, esto es, de todas nuestras representaciones; es la forma universal de todas las representaciones y el único origen del concepto de necesidad, que no tiene otro contenido que la aparición de la consecuencia cuando su antecedente se ha realizado. Que en la clase de representaciones que ahora estudiamos, donde aquel principio se presenta como ley de causalidad, este principio determine la serie temporal, procede de que el tiempo es la forma de estas representaciones; de consiguiente, la relación necesaria aquí aparecerá como regla de sucesión. En otros aspectos del principio de razón suficiente, la relación de necesidad, que es común a todas, nos aparece en otra forma que no el tiempo, y, por consiguiente, no se nos manifiesta como sucesión, pero conserva siempre el carácter de una relación necesaria; de donde la identidad del principio de razón, en todas su formas, ó, mejor, la unidad de raíz de todas las leyes, de que es expresión, es manifiesta.

Si la refutada afirmación de Kant fuese cierta, conoceríamos la realidad de la sucesión sólo por su necesidad. Esto presupondría una inteligencia que pudiera abarcar toda la serie de causas y efectos a la vez; por consiguiente, una inteligencia omnisciente. Kant ha atribuido lo imposible a la inteligencia solamente, para no necesitar de la sensibilidad.

¿Cómo se podrá conciliar la afirmación de Kant, de que la objetividad de la sucesión sólo se reconoce por la necesidad de la relación de causa a efecto, con aquella otra *(Crítica de la razón pura, 1a* edic., pág. 203, y 5a edic., página 249) de que el criterio empírico, para saber cuál de dos estados es causa y cuál efecto, sólo es la sucesión? ¿Quién no ve aquí el circulo de hierro de la manera más manifiesta?

Si la objetividad de la sucesión sólo fuera reconocida por la causalidad, sólo se la podría pensar en tanto que causalidad, y no sería más que causalidad, pues si fuera otra cosa, tendría también otras notas características por las que podría ser reconocida, lo que niega Kant. Por consiguiente, si Kant tuviese razón, no se podría decir: « Este estado es efecto de aquel; por consiguiente, le sigue», sino que sucesión y efecto serian una sola cosa y la misma, y la proposición, tautológica. También recibiría confirmación el principio de Hume, que niega la diferencia entre sucesión y resultado o consecuencia, considerando toda relación de causa a efecto como una mera sucesión.

La prueba de Kant debería limitarse a demostrar que no conocemos empíricamente más que la mera realidad de la sucesión, pero también conocemos la necesidad de la sucesión en ciertas series de movimientos, y hasta sabemos, anteriormente a toda experiencia, que todo movimiento posible debe tener un lugar determinado en

cualquiera de estas series; de lo que se sigue la realidad de la aprioridad de la ley de causalidad, para la cual la prueba expuesta en el párrafo 21 es la única verdadera.

Paralela a la doctrina de Kant, de que la sucesión objetiva sólo es posible y se puede conocer por su nexo causal, existe otra, a saber: que la simultaneidad sólo es posible y se puede conocer por la reciprocidad de acción.

Expuesta en la *Critica de la razón pura,* bajo el título de «Tercer» analogía de la experiencia», Kant llega hasta a decir «que la simultaneidad de los fenómenos que no se condicionan reciprocamente, sino que están separados por un espacio vacío, no puede ser objeto de una percepción» (esto podría ser una prueba, *a priori,* de que entre las estrellas fijas no hay espacio vacío), y «que la luz que se mueve entre nuestros ojos y el mundo de los cuerpos (concepto que supone que no sólo obra la luz de las estrellas sobre nuestros ojos, sino también éstos sobre aquélla) produce una comunidad entre nosotros y aquéllos, demostrando así la simultaneidad de unos y otros». Esto último es falso hasta empíricamente, pues el aspecto de una estrella fija no demuestra en modo alguno que dicho cuerpo sea simultáneo con el espectador, sino, a lo sumo, que existió hace algunos años, y a veces, hace miles de años. Por lo demás, esta doctrina de Kant vive y muere con la primera; sólo que es más fácil de penetrar. No hemos de añadir más sino que la insignificancia del concepto de acción recíproca (Wechselwirkung) ya fue demostrada en el párrafo 20.

Con esta refutación de la prueba de Kant se pueden comparar dos refutaciones anteriores, a saber: la de Feder, en su libro sobre *Espacio y causalidad,* párrafo 29, y la de E. Schulze, en su *Crítica de la filosofía teórica,* t. II, pág. 422. No sin gran repugnancia he tenido que combatir una doctrina tenida por definitiva, y aun reproducida en las novísimas obras (por ejemplo. Fries, *Crítica de la razón,* t. II, pág. 85), una de las más importantes de aquel hombre, cuya profundidad admiro maravillado, y al cual debo tanto y tan importante, que su espíritu parece decirme, con las palabras de Homero [67] :

Αγλυν δ᾽αυ τοι απ᾽ οφθαλμων ἑλον, ἡ πριν επηεν.

24

DEL ABUSO DE LA LEY DE CAUSALIDAD

De nuestras anteriores explicaciones se desprende que se comete abuso en el empleo de la ley de causalidad cuando se aplica a otra cosa que cambios en el mundo material

[67] "He quitado de tus ojos el velo de oscuridad que antes los cubría" Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes de la "The Cornell Library Historical Monographs", Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason, pág 110, http://historical.library.cornell.edu.

que: conocemos empíricamente; por ejemplo, a las fuerzas naturales, mediante las cuales sólo son posibles los referidos cambios; o a la materia en la cual se producen; o a la totalidad del mundo, atribuyéndole una existencia absolutamente objetiva y no condicionada por nuestro intelecto, y en otras muchas ocasiones. Remito al lector a lo dicho en *El mundo como voluntad y como representación,* t. II, cap. IV, página 42 (3.a edic., II, 46). El origen de tal abuso es siempre, por una parte, que se da al concepto de causa, como a otros muchos conceptos de metafísica y moral, demasiada extensión; y, por otra parte, que se olvida que si bien la ley de causalidad es una representación que nosotros aportamos al mundo y que nos hace posible la percepción de las cosas, no procedemos acertadamente aplicando tal principio, nacido del mecanismo de nuestras facultades cognoscitivas, al orden eterno del mundo, que subsiste por sí y que es independiente de nuestro intelecto.

25

EL TIEMPO DEL CAMBIO

Puesto que el principio de razón suficiente del devenir sólo es aplicable a los cambios, no debemos dejar de advertir que ya los antiguos filósofos se preguntaron en qué tiempo se efectuaba el cambio. En efecto: decían que no podía realizarse mientras el primer estado subsistía, ni tampoco cuando ya el segundo había aparecido, pero que si le asignábamos un tiempo intermedio, sucedería que, durante este tiempo, el cuerpo no se encontraba ni en el primer estado ni en el segundo, como, por ejemplo, un moribundo que no estuviese ni muerto ni vivo, o un cuerpo que no estuviese ni en reposo ni en movimiento, lo cual seria absurdo. Las dificultades y sutilezas que esta cuestión ha engendrado, encuentranse recopiladas en Sexto Empírico, *Adv. mathem.,* libro IX, 267-271, y *Hypot. III,* cap. XIV, y también, en parte, en Gelio, lib. VI, cap. XIII. Platón cortó esta dificultad bastante *cavaliérement,* afirmando en el *Parménides* que el cambio tiene lugar repentinamente, y no invierte tiempo alguno; es εξαίφνης (in repentino), a lo que él llama μη άτοπος φυσις , εν χρονω ουδέν ούσα, esto es, un estado maravilloso, sin tiempo (que, sin embargo, está dentro del tiempo).

Á la perspicacia de Aristóteles le estaba reservado el resolver esta cuestión; lo que hace fundamental y acabadamente en el libro VI de *la Física,* cap. I-VIII. Su demostración de que todo cambio no se realiza repentinamente (el εξαιφνης de Platón), sino progresivamente, y, por lo tanto, invierte cierto tiempo, está fundada en la intuición a *priori* del tiempo y del espacio, pero formulada con gran sutileza. Lo esencial de esta larga demostración se puede condensar en la siguiente proposición. Confinar una cosa con otra, quiere decir tocarse sus extremos exteriores opuestos; por consiguiente, sólo dos cosas extensas, no dos cosas indivisibles (porque serían una sola), pueden confinar; por consiguiente, sólo líneas, no puntos. Esto se puede hacer

pasar del espacio al tiempo. Entre dos puntos siempre habrá una línea; pues, del mismo modo, entre dos instantes siempre habrá un tiempo. Pues bien: este es el tiempo del cambio, es decir, el instante en que uno de los estados existe en el primer momento actual y en que el otro existe en el segundo momento actual. Será, como toda porción de tiempo, infinitamente divisible; por consiguiente, lo que cambia recorrerá un número infinito de grados, por los cuales pasará del primer estado al segundo. Vulgarmente se puede formular el problema de este modo: entre dos estados sucesivos cuya diversidad hiere nuestros sentidos, hay siempre otros muchos cuya diversidad no llega a herir nuestros sentidos: no la percibimos, porque el nuevo estado tiene que haber adquirido cierto grado o tamaño para hacerse perceptible. De aquí una serie de grados más débiles o extensiones más cortas, anteriores, que recorre poco a poco. Esta serie de grados se conoce con el nombre de cambio, y el tiempo que invierten en realizarse es el tiempo del cambio. Si aplicamos esto a un cuerpo que es impulsado, el primer efecto será cierta vibración de sus partes interiores, por medio de la cual se propaga el impulso hasta traducirse en movimiento. Aristóteles deduce, muy acertadamente, de la infinita divisibilidad del tiempo, que todo lo que en el tiempo está, y, por consiguiente, todo cambio, esto es, el paso de un estado a otro, puede ser dividido también infinitamente, y que, por tanto, todo lo que nace, realmente procede de infinitas partes; por lo que nacerá progresivamente, no repentinamente. De los principios anteriores y del consiguiente paulatino origen de todo movimiento, deduce, en el último capítulo de su libro, la importante conclusión de que lo indivisible, y por tanto, el mero punto, no se puede mover. Lo cual coincide con la definición de la materia de Kant «lo que se mueve en el espacio». Esta ley de la continuidad y progresividad de todo cambio, desarrollada y demostrada primeramente por Aristóteles, la encontramos expuesta tres veces por Kant, a saber: en su *Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma,* párrafo 14; en la *Critica de la razón pura, 1.*[a] edic., pág. 207, y 5.a edic., pág. 253, y, finalmente, en los *Principios metafísicos de las Ciencias Naturales,* al final de las «Observaciones generales sobre mecánica». En los tres lugares, la exposición del problema es corta, pero no tan razonada como en Aristóteles, con el cual, sin embargo, está, en lo esencial, conforme; no hay que dudar de que Kant haya tomado este asunto directa o indirectamente de Aristóteles, si bien no le cita en ninguna parte. El principio de Aristóteles ουκ εστί αλλήλων εχομενα *τα* νυν, le encontramos reproducido en el «entre dos momentos hay siempre algún tiempo», contra lo cual se puede oponer: «ni entre dos siglos hay tiempo alguno, porque en el tiempo, como en el espacio, es preciso que haya siempre un limite puro». En vez de mencionar a Aristóteles, quiere Kant, en la primera como en la segunda de las dos ideas, identificar su teoría con la de *lex continuitatis,* de Leibniz. Aunque así fuese, Leibniz habría tomado la idea de Aristóteles. Pero esta ley de la *continuité* la expuso Leibniz primeramente (según él mismo dice, pág. 189 de las *Opera Philos.,* ed. Erdmann) en una carta a Bayle *(ibid,* pág. 104), donde le llama *principe de l'ordre general,* y da este nombre a un razonamiento muy general y vago, principalmente geométrico, que no tiene ninguna relación con el tiempo del cambio, al cual el autor no hace referencia.

CAPÍTULO V

De la segunda clase de objetos para el sujeto, y forma correspondiente del principio de razón suficiente.

26

EXPLICACIÓN DE ESTA CLASE DE OBJETOS

La diferencia esencial entre el hombre y los demás animales — la razón, facultad exclusiva de aquél —tiene su fundamento en que el hombre es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal irracional. Esta clase la componen los conceptos, o sea las ideas abstractas, en contraposición de las meras percepciones, de las cuales, sin embargo, proceden aquéllos. La inmediata consecuencia de ello es que el animal ni habla ni ríe; pero la consecuencia mediata es todo lo mucho y grande que separa la vida humana de la vida animal, pues por la aparición de los conceptos abstractos, la motivación recibe también una forma especial. Si bien las acciones humanas no son menos necesarias que los actos de los animales, sin embargo, la especie de motivación propia del hombre, en cuanto consiste en pensamientos que hacen posible la decisión (esto es, el conflicto consciente de motivos), sustituye los meros impulsos por acciones, propósitos, reflexiones, máximas, en correspondencia unos con otros, etc., lo que hace que la vida del hombre sea tan artística, tan rica en emociones y tan terrible, que en este Occidente, que le ha blanqueado su cutis, y donde no la han podido seguir las antiguas, profundas y verdaderas religiones primitivas de su patria, ya no conoce a sus hermanos, y cree que los animales son algo fundamentalmente distinto de él; y para afirmarse en esta creencia, les llama bestias, y aplica nombres injuriosos a todas las funciones vitales que con él tiene de común, las declara fuera de la ley y protesta enérgicamente contra la evidente identidad de esencia entre ambos. Sin embargo, como ya hemos dicho, toda la diferencia consiste en que, además de las percepciones intuitivas que ya hemos estudiado en anteriores capítulos, de las cuales participan también los animales, el hombre tiene ideas abstractas, es decir, representaciones sacadas de aquéllas, que alberga en su cerebro, más voluminoso. Se ha denominado a tales representaciones conceptos, porque cada uno de ellos comprende un número indefinido de cosas particulares en si, ó, más bien, bajo de sí, por lo que viene a ser una suma de ellas. También se las pudiera definir como representaciones de representaciones, pues para formarlas, la facultad de abstracción descompone las representaciones intuitivas estudiadas en los capítulos anteriores, en sus partes constitutivas, para aislarlas y poderlas conocer cada una de por sí, como cualidades o relaciones diferentes de las cosas. Ahora bien: durante este proceso, las representaciones pierden necesariamente su perceptibilidad, como el

agua, cuando se descompone en sus partes constituyentes, pierde la fluidez y la visibilidad, pues toda cualidad, aislada (ó abstraída) de este modo, puede pensarse por si sola, pero no percibirse por si sola. La formación de un concepto se realiza, en general, separando muchas de las propiedades de una percepción dada, para, de este modo, poder conocer las demás; así será algo menos lo pensado que lo percibido. Si se consideran diferentes objetos percibidos, se separa de ellos todo lo que tienen de diferente y se conserva lo que hay de común en todos ellos, esto será el género de una determinada especie. Según esto, el concepto de género será el concepto de cada una de las especies comprendidas en él, restándole todo lo que no es común a todas las especies. Ahora bien: todo concepto posible se puede concebir como un género; de aquí que sea siempre una generalización, y, como tal, no puede ser percibida por los sentidos. Por consiguiente, tiene una esfera en donde se halla todo lo pensado en él. Cuanto más elevada sea la abstracción, tantas más cualidades ó notas se separan, por lo que queda menos que pensar. Los más elevados, esto es, los conceptos universales, son los más aislados y empobrecidos, hasta llegar a ser meras envolturas como *ser, existir, cosa, devenir,* etc. Por lo que, ¿qué fondo, dicho sea de paso, pueden tener los sistemas filosóficos que, partiendo de semejantes nociones, se componen sólo de estas ligeras películas de pensamiento? Tendrán que ser infinitamente vacíos, pobres y terriblemente aburridos.

Puesto que, como hemos dicho, los conceptos abstractos, o representaciones sublimadas y mutiladas, pierden toda su perceptibilidad, escaparían completamente a la conciencia y no podrían pensarse si no estuviesen fijados y retenidos por signos convencionales que se llaman palabras. De aquí que éstas indiquen, en cuanto forman el contenido de los diccionarios, es decir, el lenguaje, representaciones generales, conceptos, nunca cosas perceptibles; un diccionario que, por el contrarío, enumera cosas particulares, no contiene palabras, sino nombres propios, y será un diccionario geográfico o histórico que refiera lo que se halla separado por el tiempo o por el espacio, pues como mis lectores saben,- el tiempo y el espacio constituyen el *principium individuationis.* Precisamente porque los animales se contentan con meras percepciones empíricas, y no son capaces de formar conceptos, carecen de lenguaje: aun cuando lleguen a pronunciar palabras, sólo entenderán por ellas nombres propios. Que el mismo defecto es lo que excluye de ellos la risa, lo demuestra mi teoría de lo ridículo, en el primer libro de *El mundo como voluntad y como representación,* párr. 13, t. II, cap. VIII.

Si analizamos el más largo y conexo discurso del hombre más inculto, encontraremos en él tal riqueza en formas lógicas, miembros, giros, distinciones y finuras de todas clases, correctamente expresados por medio de formas gramaticales, flexiones y construcciones, con el frecuente empleo del *sermo obliquus,* de los diferentes modos de los verbos, etc., todo correctamente, que, al oírle, nos admirará y le supondremos dotado de extensa y profunda ciencia; pero la adquisición de todo esto se ha operado por la contemplación del mundo sensible, cuyos objetos todos pasan a conceptos

abstractos, por la función de la razón, y se expresan sólo por medio del lenguaje. Por el estudio del lenguaje se adquiere el conocimiento del mecanismo de la razón, es decir, la esencia de la lógica. Manifiestamente, esto no puede hacerse sin un gran trabajo espiritual y una gran fuerza de atención, fuerza que en los niños les proporciona su deseo de aprender, que será más fuerte en aquello que les es útil, y de lo cual advierten por sí mismos el consiguiente uso y la necesidad de su empleo, y más débil, si se, les quiere obligar a aprender cosas que no les importan. Por el aprendizaje del habla llega el niño a percibir todos sus giros y sutilezas, sobre todo oyendo a una persona más educada que él, así como hablando por sí sólo, y hasta el menos educado, consigue el desarrollo de su razón y aquella lógica concreta y verdadera, que no consiste en las reglas abstractas de la lógica, sino en su inmediato y recto empleo, como un hombre de dotes musicales aprende las reglas de la armonía sin necesidad de estudios ni de reglas y sólo por el empleo del piano. La referida escuela lógica por medio del lenguaje no puede practicarla el sordomudo; por esto será casi tan irracional como los animales, si por medio de una educación artificial, realizada por medio de la lectura, no se sustituye esta escuela natural.

27

UTILIDAD DE LOS CONCEPTOS

Nuestra razón, o sea la facultad de pensar, tiene, como ya hemos dicho, por fundamento la facultad de abstraer, o sea la capacidad de formar conceptos; la presencia de dichos conceptos en la conciencia es la que produce tan pasmosos resultados. El fundamento de esta operación es, en esencia, el siguiente.

Precisamente porque los conceptos contienen menos en si que las representaciones de donde se abstraen, son más fáciles de manejar que aquellas, y se relacionan con ellas, aproximadamente, como las fórmulas de las Matemáticas con las operaciones de las cuales se han obtenido y a las cuales representan, o como el logaritmo con su número correspondiente. Contienen, de las muchas representaciones de las cuales se han sacado, justamente la parte que se ha de utilizar de ellas; de lo contrario, si hubiesen de tenerse presentes en la fantasía, dichas representaciones constituirían un pesado lastre que nos imposibilitaría la agilidad del pensamiento. Pero, mediante el empleo de conceptos, se piensa sólo la parte y las relaciones de dichas representaciones que se necesitan en cada caso. Su uso, según esto, se puede comparar al que arroja un equipaje inútil, o al que opera con quintas esencias, en vez de emplear plantas específicas, por ejemplo, con la quinina, en vez de la quina. En general, el empleo de los conceptos por el intelecto, o sea la presencia de ellos en la conciencia, es lo que realmente se llama pensar, en su sentido estricto. También se designa con la palabra reflexión, empleando una metáfora tomada de la óptica, y que expresa lo secundario y derivado de este modo de conocimiento. Este pensar, esta reflexión, dota al hombre

de aquella cualidad que les falta a los animales, pues haciéndole capaz de pensar, con un solo concepto, mil cosas, si bien de cada una sola lo esencial, puede remontarse sobre las diferencias de todas clases, incluso las de espacio y tiempo, con lo que en pensamiento puede reunir lo pasado y lo futuro, como también lo que no se halla presente, mientras que el animal está ligado y limitado, en cada momento, al presente. Esta facultad de reflexionar ejercitándose sobre si misma, es la raíz de todas sus producciones prácticas y teóricas, por las cuales el hombre tanto se eleva sobre los animales: de aquí su actividad deliberada, sistemática, metódica, en cada empresa; de aquí la colaboración de muchas personas para un fin común; de aquí el orden, la ley, los Estados, etc. Pero especialmente los conceptos son el material propio de las ciencias, cuyo fin puede concebirse como el conocimiento de lo particular por lo general, el cual sólo es posible por el *dictum de omni et nullo,* y, por consecuencia, por la presencia de los conceptos. De aquí que diga Aristóteles:

> ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εστιν επιστημην λαβειν.
>
> *absque universalibus enim non datur scientia*[68] *(Metafísica,* XII, cap. IX).

Los conceptos son, pues, aquellos *universalia* sobre los cuales surgió la larga disputa de la Edad Media entre realistas y nominalistas.

28

REPRESENTANTES DE LOS CONCEPTOS; LOS JUICIOS

No hay que confundir con los conceptos, como ya se ha dicho, los fantasmas, que son representaciones intuitivas y completas, es decir, particulares, pero no provocadas por una impresión inmediata de los sentidos, y, por lo tanto, no pertenecientes al complexo de la experiencia. Pero también se distingue el fantasma de los conceptos, cuando se usa como representante de un concepto. Esto sucede cuando se quiere tener en cuenta la percepción intuitiva, de la cual se ha extraído el concepto en sí mismo, y correspondiendo a éste, lo que es imposible, pues, por ejemplo, de perro en general, de color en general, de triángulo, de número, etc., en general, no hay ninguna representación, ningún fantasma correspondiente a estos conceptos; pero en cuanto se evoca el fantasma, por ejemplo, un perro cualquiera, el cual, como representación, debe ser un perro determinado, es decir, de tal color, de tal tamaño, etc., ya el concepto, que representa la idea de perro, carece de todas estas determinaciones. Pero al usar tal representante de un concepto, ya se sabe que el concepto que él representa no tiene estas determinaciones, sino que está revestido de

---

[68] “pues, sin lo universal, no es posible adquirir ciencia;” Aristóteles, Metafísica, libro XIII, 1086b - 5, pág. 187, edición electrónica Universidad de Arcis , www.philosophia.cl

una serie de representaciones arbitrarias. En armonía con lo aquí expuesto, se expresa Hume en su *Ensayo sobre la inteligencia humana,* XII, parte 1.a hacia el fin, y asimismo Rousseau en su obra *Sobre el origen de las desigualdades entre los hombres,* parte 1a, hacia la mitad. Algo distinto, en cambio, enseña Kant, sobre este punto, en el capítulo sobre el esquematismo de los puros conceptos de la inteligencia. Sólo una intima observación y una clara reflexión puede resolver el problema. Cada uno investigará, por medio de la introspección, si se representa en sus conceptos un «monograma de la pura imaginación *a priori*»·, por ejemplo, si cuando se imagina un perro, percibe algo *entre chien et loup*[69]*, o* si, con arreglo a lo aquí expuesto, se forma un concepto puramente abstracto, o si se imagina un representante del concepto, esto es, una imagen acabada por medio de la fantasía.

Todo pensamiento, en el más amplio sentido de la palabra, es decir, toda actividad espiritual, en general, necesita, o de palabras, o de imágenes de la fantasía; sin una de estas dos cosas carece de toda base. Pero no se necesitan ambas cosas a la vez, si bien ambas se pueden prestar auxilio mutuo. El pensar, en sentido estricto, es decir, el pensar abstracto, realizado con ayuda de las palabras, es, o un puro razonamiento lógico, y permanece entonces en su propio terreno, o toca los límites de las percepciones intuitivas, para establecer el balance recíproco y determinar las relaciones entre los datos de la experiencia percibidos por la inteligencia y las nociones abstractas claramente concebidas por el pensamiento, y poseer así un conocimiento completo. Busca entonces el concepto o regla a que pertenece lo intuitivo, ó, por el contrario, trata de aplicar el concepto o regla al caso empírico correspondiente. En esta propiedad consiste la facultad del juicio, y por cierto (según la división de Kant), en el primer caso, reflexiva, y en otro, comprensiva. El juicio es, según esto, el mediador entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, o sea entre inteligencia y razón. En la mayor parte de los hombres es solamente rudimentario; a veces, sólo nominal[70] ; están destinados a ser dirigidos por otros. No se debe hablar con ellos más de lo preciso.

La percepción, operando con ayuda de las representaciones intuitivas, es la médula de todos los conocimientos, porque nos lleva a la fuente, al fundamento de todos los conceptos. De aquí que sea el generador de todos los pensamientos verdaderamente originales, de todas las concepciones primarias y de todos los inventos, en cuanto en ellos el acaso no es el que ha hecho lo mejor. En la percepción, la inteligencia es la que funciona preferentemente, como en la abstracción pura lo es la razón. A la inteligencia pertenecen ciertas ideas que, vagando por el cerebro aquí y allá, pronto se revisten de una forma, se hacen evidentes, se fijan en conceptos y encuentran palabras. Y, hasta los hay (conceptos) que nunca la encuentran, y, desgraciadamente,

---

[69] perro y lobo

[70] # Quien tuviere esto por hiperbólico, observe la suerte de la doctrina de los colores de Goethe; y si se maravilla de que encuentre una prueba en este hecho, esta misma extrañeza vendrá a confirmar mis palabras.

suelen ser los mejores: *quae voce meliora sunt*[71], como dijo Apuleyo.

Pero Aristóteles ha ido más lejos al decir *que* ningún pensamiento puede existir sin imágenes. Sus manifestaciones en este punto, se encuentran en el libro De *anima,* III, capítulos III, VII, VIII, como

ουδεποτε νοει ανευ φαντασμα-
τος ἡ ψυχη

(anima sine phantasmate nunquam intelligit[72]*),*

y

ὁταν θεωρῃ, αναγκη ἁμα φαντασμα τι
θεωρειν

(qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur),[73]

y lo mismo *(De memoria,* c. I)

νοειν ουχ εστι ανευ φαντασματος

(fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur)[74]*;*

estas opiniones impresionaron mucho a los pensadores de los siglos XV y XVI por los cuales era repetido a menudo y con insistencia. Así dice Pico de la Mirándola *(De imaginatione,* cap. V*): Necesse est, eum, qui ratiotinatur et intelligit, phantasmata speculari*[75]*;* Malanchthon *(De anima,* pág. 130) dice: *Oportet intelligentem phantasmata speculari*[76], y Giordano Bruno *(De compositione imaginum,* pág, 10)

71

72 "He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen." Aristoteles, Sobre el Alma, Cap. VII, 431a-15, pág. 93, edición digital Libera los Libros.

73 "De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen". Aristoteles, Sobre el Alma, Cap. VIII, 432a-5, pág. 95, edición digital Libera los Libros.

74 "incluso pensar es imposible, sin una pintura o reproducción mental." Aristóteles, De la Memoria y el Recuerdo, Cap. I, pág. 39, Edición digital Libera los Libros (Del Sentido y lo Sensible - De la Memoria y el Recuerdo).

75 "necesario es que quien comprenda y piense, examine imagenes" . parser latin translator.

76 "necesariamente la inteligencia examina imágenes". parser latin translator

dice: *Dicit* Aristóteles: *Oportet scire volentem, phantasmata speculari*[77]. También Pomponazzi *(De immortalitate,* págs. 54 y 70) exprésase en este sentido.

Ahora, pues, se puede afirmar que todo verdadero y originario conocimiento, como toda verdadera filosofía, tiene por núcleo o raíz una concepción intuitiva. Esta, si bien momentánea y unitaria, comunica después a la doctrina, por detallada que sea, espíritu y vida, como una gota del oportuno reactivo comunica a la disolución los colores del precipitado obtenido. Si la doctrina posee tal médula, será igual a un billete de Banco que tiene su correspondiente equivalente en metálico en éste; toda otra doctrina que consista en meras combinaciones de conceptos, será como el billete de Banco que sólo tiene por garantía otros papeles como él. Todo discurso meramente lógico o racional es, pues, una elucidación de aquél, que consiste en conceptos dados, por lo que no crea nada nuevo, y debiera quedar abandonado al juicio individual de cada uno, y, en cambio, se llenan diariamente libros enteros con muchos de esta índole.

29

PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DEL CONOCER

Pero tampoco el pensamiento, en su estricto sentido, consiste en la presencia de meros conceptos abstractos en la conciencia, sino en un lazo o en una separación entre dos o varios conceptos, bajo las modificaciones o restricciones que establece la lógica en la doctrina de los juicios. Tal relación de conceptos, claramente pensados y expresados, recibe el nombre de juicio. En relación con estos juicios se impone ahora de nuevo el principio de razón suficiente, pero en una forma distinta de las expuestas hasta aquí, a saber: como principio de razón suficiente del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi;* y como tal nos dice que, para que un juicio pueda expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente; a causa de esta propiedad se le atribuye el carácter de verdadero. La verdad es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón, y que, como veremos, es susceptible de una considerable variedad de formas; pero, sin embargo, siempre es algo en que el juicio se basa o apoya. Por esto la palabra alemana razón *(Grund,* que significa igualmente fundamento o fondo) es tan apropiada. En la lengua latina, y en todas las que de ella se derivan, el nombre de conocimiento *(Erkeuntnissgrund)* es el mismo que el de razón; así ambos se expresan: *ratio,* la *ragione,* la razón, la *raison, the reason.* Lo cual demuestra que en el conocimiento del fundamento de un juicio encuentra su función más principal, su ocupación χατ' εξοχήν, la razón. Este fundamento, pues, en que descansa un juicio puede revestir cuatro formas, con arreglo a las cuales varía también la verdad que contiene. Las expondremos en los

[77] "necesariamente el conocimiento, examina imágenes". parser latin translator

cuatro párrafos que siguen.

30

VERDAD LÓGICA

Un juicio puede tener por fundamento otro juicio. Entonces su verdad será lógica o formal. La cuestión de si también contiene una verdad material, queda por decidir, y depende de si el juicio en que se funda tiene verdad material o si la serie de juicios en que se apoya se refiere a una verdad material. Tal fundamentación de un juicio por otro nace siempre por comparación: esto puede hacerse, o bien directamente por conversión, o por contraposición, o por adjunción de un tercer juicio, y entonces la verdad surgirá por la relación de los otros dos. Esta operación se llama silogismo. Puede efectuarse por oposición o por subsunción. Como el silogismo, en cuanto fundamentación de un juicio por otro, con auxilio de un tercero, siempre se refiere a juicios, y éstos son relaciones de conceptos, los cuales son el objeto exclusivo de la razón, de aquí que el concluir rectamente sea la función característica de la razón. Toda la Silogística no es otra cosa que el conjunto de reglas para el empleo del principio de razón, con relación a los juicios entre sí, esto es, el canon de la verdad lógica.

También se consideran como fundados en otro juicio aquellos cuya verdad se apoya en las cuatro conocidas leyes del pensamiento, pues son estos también juicios de los cuales nace la verdad de aquéllos. Por ejemplo: «Un triángulo es un espacio limitado por tres líneas», tiene por base el principio de la identidad, es decir, el pensamiento expresado por éste. Este: «Todo cuerpo es extenso», tiene por fundamento el principio de contradicción. Este: «Todo juicio es, o verdadero, o falso», tiene por último fundamento el principio de exclusión de tercero. Por último, este: «Nadie puede admitir la verdad de un juicio sin saber por qué», tiene por base el principio de razón suficiente del conocer. El que se acepten , sin referirlos primero a las cuatro leyes del pensar, como a sus premisas, los juicios derivados de ellas, en el uso habitual de la razón, puesto que la mayor parte de los hombres ni siquiera han oído hablar de ellas, no obsta en nada a su dependencia de dichas cuatro leyes; como si alguien dice: «Si se le quita a aquel cuerpo su apoyo, caerá», este juicio, aunque es posible sin conocer el principio de que «todos los cuerpos son atraídos hacia el centro de la tierra», no por eso es menos dependiente de él, como su premisa. No estoy conforme con la llamada hasta aquí por los lógicos verdad intrínseca, o sea la de los juicios que no se apoyan en otros juicios y si sólo en las leyes del pensamiento, para distinguirlos de los demás juicios que tienen por fundamento otros juicios de los que se dice que poseen verdad lógica extrínseca. Toda verdad es la relación de un juicio con algo que está fuera de él, y la verdad intrínseca es un contrasentido.

31

VERDAD EMPÍRICA

Una representación de !a primera clase, esto es, una intuición adquirida por medio de los sentidos, y, por lo tanto, experiencia, puede ser fundamento de un juicio: entonces diremos que el juicio tiene verdad material, y en tanto que el juicio se apoya inmediatamente en la experiencia, será una verdad empírica.

Se dice, en general, que un juicio tiene verdad material, cuando sus conceptos están ligados, separados o modificados entre si, como lo están las intuiciones o representaciones intuitivas sobre que se funda. Conocer la naturaleza de éstas, es el fin inmediato del razonamiento, por ser, como hemos dicho, el mediador entre los conocimientos intuitivos y los abstractos o discursivos, es decir, entre la inteligencia y la razón.

32

VERDAD TRANSCENDENTAL

Las formas intuitivas, residentes en la inteligencia y en la pura sensibilidad de los conocimientos empíricos, pueden ser, como condición para la posibilidad de toda experiencia, fundamento de un juicio, el cual será un juicio sintético a *priori;* pero como un juicio de esta clase tendrá verdad material, será un juicio de verdad transcendental, porque descansará no sólo en la experiencia, sino también en las condiciones subjetivas que le hacen posible, pues será determinado, por lo mismo que determina la experiencia, a saber: o por las formas a *priori* del tiempo y del espacio, o por la ley de causalidad, también conocida por nosotros a *priori.* Ejemplos de tales juicios son las proposiciones siguientes: Dos líneas rectas no pueden cerrar un espacio; nada sucede sin causa; 3 X 7 = 21; la materia, ni nace ni muere. Realmente, las matemáticas puras, como también mi tabla de predicados *a priori* en el tomo II *de El mundo como voluntad y como representación,* como igualmente la mayor parte de las proposiciones de Kant, en sus *Principios metafísicos de las Ciencias Naturales,* pueden ser señalados como modelos de esta clase de verdad.

33

VERDAD METALÓGICA

Por último, las condiciones formales de todo pensar residentes en la razón, pueden ser

el fundamento de un juicio, cuya verdad será de tal naturaleza que el mejor modo para designarla creo que es llamarla verdad metalógica, expresión que no tiene nada que ver con el *Metalogicus* de Joannes Sarisberiensis, en el siglo XII, pues éste, en su prólogo, dice:

Quia logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber[78],

y no vuelve a hacer uso de dicha palabra. De esta clase de juicios de verdad metalógica hay cuatro, ha tiempo hallados por inducción, y a los que se ha llamado ley de todo pensamiento, si bien sobre tal expresión y sobre su número no están todos de acuerdo, pero si sobre lo que ellos expresan ó indican. Son los siguientes: 1) Un sujeto es igual a la suma de sus predicados, o a = a; 2) De un sujeto no se puede afirmar y negar un predicado a la vez, o a = - a = *0 ;* 3) De dos predicados contradictorios, uno de ellos debe convenir a un sujeto; 4) La verdad es la relación de un juicio con algo fuera de él, que es su razón suficiente.

Que estos juicios son las condiciones de todo pensamiento, y, por consiguiente, tienen éstas por fundamento, lo podemos conocer por medio de la reflexión, a la cual pudiera llamarse una autoinspección de la razón. Al hacer vanos esfuerzos para pensar en contra de estas leyes, las reconoce como condiciones de la posibilidad de todo pensar; entonces comprendemos que, pensar en oposición a tales principios, es como si quisiéramos mover nuestros miembros en sentido contrario al juego natural de sus músculos. Si el sujeto pudiera conocerse a si mismo, conoceríamos inmediatamente también aquellas leyes, y no por medio de objetos, esto es, de representaciones. Con el fundamento de los juicios de verdad transcendental sucede, en este concepto, lo mismo: tampoco llegan a la conciencia inmediatamente, sino en concreto, por medio de objetos, esto es de representaciones. Imaginemos, por ejemplo, un cambio sin causa anterior, o un nacimiento, o una muerte de la materia, y comprenderemos la imposibilidad de ello, y, por cierto, la comprenderemos como una imposibilidad objetiva, si bien sus raíces residen en el intelecto, pues de otro modo, no podría llegar a la conciencia por un camino subjetivo. En general, se puede señalar, entre la verdad transcendental y la metalógica, una gran semejanza y relación que indica una comunidad de raíz. El principio de razón suficiente se nos presenta, ante todo, como verdad metalógica, después de haber aparecido en el capítulo anterior como verdad transcendental, y asimismo en el siguiente revestirá otra forma. Por eso me esfuerzo yo, en este tratado, por presentar el principio de razón suficiente como un juicio que tiene una cuádruple razón, y no cuatro raíces diferentes que condujeran al mismo juicio, sino una cuádruple razón, que yo llamo cuádruple raíz. Las otras tres verdades metalógicas tienen tan gran semejanza unas con otras, que, al examinarlas, se llega a intentar formularlas con una expresión común, como he hecho yo en el segundo tomo de mi obra capital. Por el contrario, las verdades derivadas del

---

78

principio de razón suficiente son muy distintas unas de otras. Si quisiéramos encontrar una imagen para las otras tres verdades metalógicas, entre las verdades transcendentales, seria la de que la sustancia, es decir, la materia, es eterna.

34

LA RAZÓN

Puesto que sólo el hombre es capaz de recibir las representaciones consideradas en este capitulo, y como todo lo que hace su vida tan diferente de la de los animales, con tan gran ventaja para él, tiene su fundamento, en cierto modo, en su capacidad para tales representaciones, todo esto constituye manifiesta e indiscutiblemente aquella *razón* que siempre ha sido ensalzada como privilegio del hombre, y todo aquello que en todos los tiempos, y por todos los pueblos, ha sido tenido por manifestación o función de la razón, del λόγος, λογιχον, λογιστιχον, *ratio, ragione, raison, reason,* palpablemente parte de los conocimientos abstractos discursivos, reflexivos, ligados a las palabras y mediatos, pero no a los inmediatos, intuitivos, sensitivos, los cuales son también patrimonio de los animales. Cicerón equipara la *ratio* y la *oratio (De offic., I,* 16) muy acertadamente, y la describe como *quae dicendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando, conciliat inter se homines,* etc. También en *De nat. deo., II,* 7: *Rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam.* También en *De legib.: Ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disseriimus, conficimus, aliquid concludimus.* En este sentido han hablado todos los filósofos, en todos los tiempos, de la razón, hasta Kant, el cual la ha considerado como la facultad de los principios y las consecuencias; no hay más remedio que convenir en que, al definirla de este modo, ha dado origen a muchas torcidas interpretaciones de los filósofos posteriores. Sobre la unanimidad de los filósofos, en este punto, y sobre la verdadera naturaleza de la razón, en oposición a las falsificaciones de su concepto, por los profesores de filosofía en este siglo, ya he hablado largamente en *El mundo como voluntad y representación,* tomo I, par. 8.°, como también en el Apéndice, páginas 577 a 585 (3.a edición, páginas 610 a 620), y de nuevo, tomo II, cap. VI, y, por último, en *El fundamento de la Ética,* páginas 148 a 154 (2.ª edic., páginas 146 a 151). Por tanto, no necesito repetir aquí lo dicho en esos lugares; pero añadiré las siguientes consideraciones.

Los profesores de filosofía han conseguido sustituir el nombre de esa facultad que distingue al hombre de los demás animales, esto es, el pensar, por medio del lenguaje, que forma su reflexión, y con ella la capacidad para todas sus creaciones, el nombre, digo, que todos los pueblos y todos los filósofos han dado a esta facultad, y han dejado de llamarla razón para, contra todo el uso del lenguaje y del sentido común, llamarla inteligencia, y a todo lo que es consecuencia de ello, intelectual, en vez de

racional, lo que suena tan desacorde como un sonido musical desafinado, pues en todo tiempo y lugar se ha llamado *intellectus, cacumen, perspicacia, sagacitas,* etc., a la facultad intuitiva estudiada en los anteriores capítulos, de modo que intelectual y racional son conceptos completamente diferentes y que indican facultades espirituales distintas. Pero los profesores de filosofía no dan su brazo a torcer, pues su política exige este sacrificio, y en tales casos dicen: «¡Quita allá, verdad! Nosotros tenemos un fin más elevado, ¡ Quita allá, *in maiorem Dei gloriam,* como es tu costumbre de siempre! ¿Nos pagas tu sueldos? ¿Nos das honores? ¡Hazte allá, y róete las uñas en un rincón!» Necesitaban el nombre y el puesto de la razón para una nueva facultad, inventada por ellos, que les había de sacar del apuro en que Kant les pusiera; una facultad más inmediata, más metafísica, esto es, que se eleva sobre toda posibilidad de la experiencia y consigue penetrar en la cosa en sí y sus relaciones; por lo que, ante todo, será una «conciencia de la Divinidad», esto es, que conoce a Dios inmediatamente y la manera *a priori* cómo ha creado el mundo; o si esto parece demasiado trivial, cómo, por un proceso vital más o menos necesario, le ha engendrado de sí mismo; ó, lo que es más cómodo, si bien altamente cómico, cómo, al uso de los grandes señores al terminar las audiencias, por medio de un «retiraos», le ha concedido que se alce y pueda marchar donde le plazca. Para esto último ha sido preciso la desvergüenza de un charlatán como Hegel. Semejantes bufonerías son las que, desde hace cincuenta años, bajo el nombre de conocimiento racional, se han extendido, llenando cien libros sedicentes filosóficos, y quizá irónicamente se les ha llamado ciencia y científicos hasta producir hastío. La razón a la cual se imputa impúdicamente toda esta ciencia, es definida como una «facultad de lo supra-sensible», o también «de las ideas»; en una palabra, como una facultad, especie de oráculo, que reside en nosotros, de carácter inmediatamente metafísico. Respecto al modo de percibir de esta magnifica y supersensitiva ciencia, se hallan grandemente divididos, desde hace cincuenta años, sus adeptos. Según los más osados, tiene una visión inmediata de lo absoluto, o también, si se quiere, de lo infinito y de su evolución hacia lo finito. Según otros, algo más modestos, le va mejor oyendo que viendo, puesto que no percibe realmente, sino sólo oye *(vernimmt)*[79], lo que en tales «Batuecas» *(wolkenkukuksheim)* (νεφελοκοκκυγια) sucede, y luego se lo cuenta fielmente a la llamada inteligencia, la cual, después, escribe compendios filosóficos. Y de esta pretendida audición hace derivar Jacobi, por medio de un *calembour,* el nombre de la razón, como si no fuera claro como la luz del día que del lenguaje condicionado por ella y de la percepción de las palabras, en oposición con su mera audición, que también la poseen los animales, es de donde procede su nombre. Pero tal desdichado *calembour* corre desde hace medio siglo, y es tenido por un pensamiento serio y hasta por una demostración, repitiéndose de boca en boca. Por último, según los más modestos, la razón, ni ve ni oye; no recibe de todas estas magnificencias, ni el aspecto ni el relato; no tiene de ellas más que una vaga adivinación *(Ahndung)*[80], palabra de la cual ha desaparecido la *d,* convirtiéndose, por

[79] # De Vernehmen, percibir, oír, escuchar. — (N.,del T.)
[80] # Como se ve aquí, emplea el autor un juego de palabras intraducibie. — (N. del T.)

tanto, *en Ahnung* (presentimiento), con lo cual recibe un matiz de simplicidad que requiere imprescindiblemente el gesto ovejuno con que la saben subrayar solamente los respectivos apóstoles de tal ciencia.

Mis lectores saben que yo no uso la palabra idea sino en su sentido originario, en su sentido platónico, como queda explicado detalladamente en el tercer libro de mi obra capital. Los franceses e ingleses atribuyen a la palabra *idée, o idea,* un sentido muy usual, pero claro y determinado. En cambio, los alemanes, cuando se les habla de ideas, sobre todo si se pronuncia *(Uedähen)*[81] , empiezan a perder la cabeza, les abandona toda mesura, y se hinchan y se elevan como globos, sobre todo nuestros adeptos del conocimiento racional. De aquí también que el más impúdico de todos, el conocido charlatán Hegel, llame, sin pararse en pelillos, la Idea al principio del mundo y de todas las cosas, con lo cual todos ellos piensan haber hecho algo; pero a los que no se dejan alucinar y preguntan qué son las ideas, cuya facultad es la razón, se les contesta ordinariamente con un hueco y confuso juego de palabras, en embrollados periodos de tales dimensiones, que el lector, si no se duerme a la mitad de ellos, al terminarlo, antes se encuentra en estado de sopor que en situación de comprender la explicación dada, si es que no llega a sospechar que todo aquello es pura quimera. Si pretende entretanto saber lo que son las referidas ideas, en especial, se le espetará unas veces la temata de la escolástica, es decir, lo que desgraciadamente Kant mismo, como ya he demostrado en la crítica de su filosofía, llama ideas de la razón, presentándolas como algo indemostrable y teóricamente no justificado; a la idea de Dios, inmortalidad del alma, y al mundo objetivo y su ordenación, o también como variación, Dios, libertad e inmortalidad; otras veces es el Absoluto, que ya hemos señalado más arriba como la prueba cosmológica, obligada a viajar de incógnito; a veces también lo infinito, en oposición a lo finito, lo que basta para contentar al lector alemán, al que este juego de palabras cuesta tanto, que sólo saca en limpio lo que «no tiene fin» y lo que «tiene fin». Preferidas son además, como supuestas ideas, sobre todo del público sentimental y cándido, «lo bueno, lo verdadero y lo bello», si bien éstas son amplios y abstractos conceptos de mísero contenido, como formados de multitud de cosas y de relaciones, como otros mil conceptos abstractos. Respecto de su contenido, ya he demostrado en el párr. 29 que la verdad es una cualidad propia exclusivamente de los juicios, y, por tanto, una cualidad lógica; y sobre los otros dos conceptos abstractos, remito al lector, para el uno, a *El mundo como voluntad y representación,* t. I, párr 65, y para el otro, al tercer libro de la misma obra. Ahora bien: pronunciando aquellos tres pobres vocablos de una manera misteriosa y solemne y elevando las cejas hasta la peluca, los jóvenes se formarán la idea de que algo prodigioso se oculta bajo el nombre de esas ideas, cortejo triunfal de la pretendida razón metafísica.

Según esta doctrina, poseemos una facultad de conocimiento inmediata (esto es, que

---

[81] # El ue, igual a u francesa, pronunciación viciosa en Alemania. — (N. del T.)

suministra, no sólo la forma, sino la materia) suprasensible (esto es, más allá de toda experiencia), una facultad compuesta exclusivamente de conceptos metafísicos y formada con la ayuda de éstos, que es en lo que consiste nuestra razón; pero permítaseme la descortesía de llamar a esto un solemne embuste, pues la más ligera, pero honrada, introspección, debe persuadir a cualquiera de que no existe en nosotros semejante facultad. De aquí se deduce lo que los verdaderos y honorables filósofos han puesto en claro en todos los tiempos, a saber: que nuestras facultades cognoscitivas, innatas, y, por tanto, apriorísticas e independientes de toda experiencia, limítanse a la parte formal del conocimiento, esto es, a la conciencia de las funciones propias del intelecto y de la forma posible de su actividad, funciones que necesitan recibir la materia de fuera para producir conocimientos materiales. Así llevarnos en nosotros las formas de las percepciones exteriores, objetivas, como el tiempo y el espacio, y como la ley de causalidad, meras formas de la inteligencia por medio de las cuales ésta reconstruye el mundo objetivo, y, por último, también la parte formal de los conocimientos abstractos, lo cual se expone en la lógica, llamada, a causa de esto, por nuestros antepasados, la teoría de la razón. Enseña también la lógica que los conceptos en los que consisten los juicios y las conclusiones, de los cuales se derivan las leyes, toman su materia y contenido de los conocimientos intuitivos, del mismo modo que la inteligencia toma la materia que sirve de contenido a sus formas apriorísticas de la sensibilidad.

Así, pues, todo lo material de nuestros conocimientos, es decir, todo lo que no se puede considerar como forma subjetiva, actividad propia, función del intelecto, y con ello toda la materia del conocimiento, viene de fuera, es decir, de las percepciones objetivas del mundo corpóreo, que parten de las impresiones de los sentidos. Este conocimiento intuitivo, y por sus materiales, empírico, es el que luego la razón, la verdadera razón, transforma en conceptos, los cuales se hacen sensibles por medio de palabras, y le dan la materia para sus infinitas combinaciones, por medio de juicios y conclusiones que forman el tejido de nuestro mundo intelectual. La razón, pues, no tiene un contenido material, sino sólo un contenido formal, y este es el objeto de la lógica, que, por tanto, sólo contiene formas y reglas para las operaciones del pensamiento. El contenido material de sus pensamientos debe tomarle la razón de fuera, de las representaciones intuitivas que la inteligencia crea. Sobre éstas ejerce sus funciones, formando luego conceptos, tomando algunas propiedades de las cosas y dejando otras y uniendo las que toma en un concepto, y si bien pierden las representaciones su intuitividad, sin embargo, su manejo se hace más claro y más fácil, como ya queda demostrado; esta, y sólo esta, es la función de la razón. En cambio, no suministra nunca la materia por sus propios medios; no contiene más que formas; es femenina; sólo concibe, no crea. No es casual que en las lenguas latinas, corno en las germánicas, la palabra que la expresa sea femenina; en cambio, el intelecto es masculino[82].

---

[82] # Como se ve, esto no es exacto, pues en castellano, inteligencia es femenino, y así en otros idiomas. — (N. del T.)

Cuando decimos: «esto enseña la sana razón», o «la razón debe contener las pasiones», y otras frases por el estilo, no queremos con ello decir que la razón suministre, por sus propios medios, conocimientos materiales, sino que se alude a los resultados de la reflexión racional, es decir, a las consecuencias lógicas de los principios que los conocimientos abstractos han arrancado lentamente a la experiencia, y por medio de los cuales podemos prever claramente, no sólo la necesidad empírica, sino los motivos y consecuencias de nuestras acciones. En todas partes, «racional» o «razonable» es sinónimo de «consecuente» o «lógico», corno también a la inversa, pues la lógica es un sistema de reglas consecuencia de la función natural de la razón: dichas expresiones (razonable o lógico) son, entre sí, como la práctica a la teoría. En este mismo sentido, se entiende por conducta razonable una conducta consecuente, derivada de conceptos generales y regida por pensamientos abstractos, por designios o propósitos, y no determinada por las impresiones pasajeras del momento; pero esto no quiere decir nada sobre la moralidad de esa conducta, que puede ser mala o buena. Sobre esto se encontrarán más detalladas explicaciones en mi *Crítica de la filosofía kantiana*, pág. 576 (3a. edic., página 6to), como también en los *Fundamentos de la moral*, pág. 152 (2 [a] edic., pág. 149). Los conocimientos de la pura razón son aquellos cuyo origen reside en la parte formal de nuestras facultades cognoscitivas, ya sean racionales o intuitivas, es decir, aquellos que podemos representarnos en la conciencia a *priori, o* sea sin ayuda de la experiencia; descansan siempre sobre principios de verdad transcendental o también metalógica.

Por el contrario, una razón con enseñanzas positivas, que proporciona conocimientos por sus propios medios *a priori*, y, por tanto, sobre toda experiencia, y que contiene ideas innatas, es una pura ficción de los profesores de filosofía y una prueba de la perplejidad en que los ha puesto la *Critica de la razón pura.* ¿Conocen acaso estos señores a un tal Locke y han leído sus obras? Quizá una vez, mucho tiempo ha, por encima, por compromiso, convencidos de su superioridad sobre el grande hombre, y, además, en una mala y mercenaria traducción, pues no veo yo, y esto clama al cielo, que el conocimiento de las lenguas modernas aumente en la proporción que disminuye el de las antiguas. Realmente, no tienen tiempo para ocuparse de estas vejeces; a lo sumo, algunos, muy pocos, cerebros viejos tienen un conocimiento perfecto y fundamental de la filosofía kantiana, pues la presente juventud tiene bastante con la obra del «gigantesco Hegel», del «gran Schleiermacher» y del «ingenioso Herbart». ¡ Ay de mi! ¡Ay de mi cien veces!, pues precisamente esto es lo pernicioso de tales celebridades universitarias y de sus émulos y colegas que pintan a la buena, crédula e inexperta juventud cerebros medianos, meras pacotillas de la naturaleza, como grandes espíritus, como excepciones honrosas de la humanidad. En su consecuencia, esta juventud se lanza con todo su vigor al estudio de los insípidos e interminables escritos de tales gentes, y el poco y precioso tiempo de que disponen para su educación le malgastan, en vez de consagrarle al estudio de las verdaderas obras filosóficas, las de esas verdaderas excepciones de la humanidad, las cuales son

rari nantes in gurgite vasto[83], que sólo aparecen una vez en el curso de un siglo, pues la naturaleza las crea una sola vez y luego «rompe el molde». También ellos, los jóvenes, los amarían si no hubieran sido engañados sobre su valor por esa falange de preconizadores de lo malo en provecho propio, por esa liga de colegas y compadres de la medianía que en todo tiempo hace flotar su bandera enemiga de todo lo grande y verdadero. Merced a sus esfuerzos, la filosofía kantiana, comprendida por nuestros padres después de largos años de serios estudios, ha llegado a ser extraña a la actual generación, que ahora aparece como όνος προς λυραν, y tratan de derribarla con groseros y torpes golpes, como los bárbaros arrojaban piedras a las imágenes de los dioses griegos, extraños a ellos. Precisamente por esta causa incúmbeme hoy recomendar a los defensores de esta razón intuitiva, que percibe inmediatamente, en una palabra, que suministra conocimientos materiales por sus propios medios; recomendarlos, digo, como algo nuevo para ellos: el libro, desde hace ciento cincuenta años conocido en todo el mundo, primero de la obra de Locke, que tiene por fin expreso combatir toda idea innata, y, en especial, en el cap. III del mismo, los párrafos 21 y 26, pues si bien Locke va demasiado lejos en su negación de toda verdad innata al extenderla a los conocimientos formales, en lo que fue más tarde refutado por Kant brillantemente, tiene perfecta e innegable razón en lo que se refiere a los conocimientos materiales, esto es, que suministran la materia.

Ya lo dije en mi *Etica,* pero me veo obligado a repetirlo, pues como enseña el refrán español, «no hay peor sordo que el que no quiera oír»[84]: si la razón fuese una facultad metafísica que forjara conocimientos de sí misma, y, según esto, superior a toda experiencia, debería reinar sobre el objeto de la metafísica y también sobre el de la religión, pues son idéntica cosa, la misma unanimidad y certidumbre que reina sobre el objeto de las matemáticas; así que si alguno discrepase en sus opiniones sobre este asunto, de los demás, debería ser considerado, para nuestro consuelo, como extraviado; pero precisamente sucede lo contrario: sobre ningún tema está la humanidad tan dividida como sobre este. Desde que los hombres piensan, por todas partes los sistemas filosóficos se oponen unos a otros, y desde que los hombres creen (lo cual data de fecha más larga) luchan entre si las religiones con el fuego y la espada, con la excomunión y los cánones. Para los heterodoxos había, en el tiempo de la fe, no casas de locos, sino prisiones inquisitoriales con todos sus anejos. Por tanto, también aquí habla la experiencia, alta *&* irrefutablemente, contra los inventores de esa razón, facultad de conocimientos inmediatos y metafísicos, ó, para hablar más propiamente, de inspiraciones de lo alto, y que realmente ya es tiempo de someterla a un juicio riguroso, pues, *horribile dictu,* tan mísero, tan palpable error, corre, desde hace medio siglo, por toda Alemania, yendo desde la cátedra a los bancos y desde los bancos a la cátedra, y hasta en Francia ha encontrado asilo; pero el *bon sens* de los franceses pronto mostrará la puerta a la *raison transcendentale.*

---

[83] "excepcionales náufragos en el vasto mar". Traducido por nemo11.

[84] # En español, en el texto original.

Pero ¿de dónde salió la mentira y cómo se extendió la fábula por el mundo? Hay que confesarlo: la causa ocasional fue la *Crítica de la razón práctica,* con su imperativo categórico. Una vez admitido éste, no se necesitaba más que atribuirle una hermana gemela, esto es, una razón que anunciase del mismo modo inmediato, y, por consecuencia, *ex tripode,* las verdades metafísicas. En los *Fundamentos de la Ética* describí el gran éxito de la empresa, pág. 148 (2.a edic., página 146), por lo que a dicha obra remito al lector; pero al mismo tiempo que declaro que Kant dio ocasión para esta interpretación falsa, he de añadir que estos señores a poco son bailan. Es una especie de maldición que pesa sobre el género humano inclinarse siempre a lo malo y coger, de las obras de los grandes maestros, justamente lo peor; por tanto, esto es lo que alaba, y lo demás lo pasa en silencio. Lo verdaderamente grande y profundo de la filosofía kantiana es hoy conocido de muy pocos, pues con el estudio atento de sus obras ha cesado también su comprensión. Hoy son leídas sólo en concepto histórico por aquellos que creen poseer la verdad. a todos estos charlatanes de la filosofía se les nota que solo han tomado de la filosofía kantiana lo exterior, el vaso, un ligero bosquejo, tomando una frase de aquí y de allá, pero que no han penetrado el profundo sentido de la misma. Lo que mejor han cogido de Kant ha sido las antinomias, como algo extraño; después, la razón práctica, con su imperativo categórico, y, sobre todo, la teología moral, que Kant nunca tomó en serio, pues un dogma teórico de exclusiva autoridad práctica es como la escopeta de madera, que se pone en manos de los niños, sin peligro alguno. También recuerda el dicho alemán: «Lávate la piel, pero sin mojarla». Por lo que se refiere al imperativo categórico, Kant no le afirma nunca como cosa positiva; todo lo contrario: protesta repetidamente de que no se le debe tomar sino como una alta y admirable combinación de conceptos, porque proporciona una áncora de salvación para la moral. Pero los profesores de filosofía no se han detenido nunca a estudiar el fundamento del problema, de modo que antes que yo no lo ha estudiado nadie; en cambio, se han apresurado a fundamentar sobre la firme roca del imperativo su «ley moral», que me recuerda Mamzelle Larégle[85], haciendo de ella algo tan importante como las tablas de la ley de Moisés, a las cuales representa entre ellos. En mi *Fundamento de la moral* he puesto sobre la mesa de disección la razón práctica, con su imperativo categórico, demostrando hasta la saciedad que nunca ha habido en él vida ni verdad alguna, de modo tan concluyente, que quisiera yo ver quién era capaz de resucitarle. Pero esto no les desconcierta a los señores profesores de filosofía: consideran tan indispensable su «ley moral de la razón práctica», como un cómodo *Deus ex machina*[86] para el fundamento de su moral y como el libre arbitrio, pues estos son los dos puntos capitales de su filosofía de vieja, de su filosofía de rueca, y, a pesar de haberles asestado yo el golpe de muerte, ellos siguen considerándolas vivas, como suele

[85] # Es el título de una poesía de Bürger. — (N. del T.)

[86] “deus ex machina”: expresión latina, que traduce la griega “theós apó mekhané”, «un dios que sale [a escena] de una máquina», artilugio con que los antiguos daban solución a alguna situación dramática. Actualmente, recurso gratuito a una teoría, hipótesis o concepto, no debidamente fundamentados, con la intención de salir al paso de alguna dificultad no prevista y resolver una situación. Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona.

prolongarse ficticiamente la vida de un monarca ya muerto por razones políticas. Contra mi decisiva demolición de esas dos fábulas, usan ellos su antigua táctica: callar, callar y callar; hacen como si yo no existiese, para que el público crea que lo que yo digo no debe ni oírse. Claro: ellos han sido llamados a la filosofía por el Ministerio, mientras que yo lo he sido por la Naturaleza solamente. Esos héroes hacen como el avestruz, ese pájaro que tiene opiniones idealistas, y cree que, con cerrar los ojos, desaparece el cazador. Sí, es cierto: según los tiempos, así haremos; siempre, claro, que el público, mientras se espera mi muerte y se arreglan todas mis doctrinas de cierto modo, se quiera conformar con toda esa charlatanería estéril de los sistemas absolutos y de la moral al uso de las escuelas primarias, construidas a gusto de esos señores. Más tarde se apelará a esas precauciones:

Morgen habe denn das Rechte Scine Freunde wohlgesinnet, Wenn nur heute noch das Schlechte Vollen Platz und Gunst gewinnet[87] .
(W. O. DIVÁN.)

Pero ¿saben esos señores en que tiempo están? Una época largo tiempo anunciada ha llegado: la Iglesia vacila, y vacila tan fuertemente, que se pregunta si podrá guardar el equilibrio, pues la fe ha desaparecido. Sucede con la luz de la Revelación lo que con las demás luces: necesitan de la sombra. El número de aquellos a quienes cierto grado y extensión de conocimientos incapacitan para la fe, ha llegado a ser bastante considerable. Esto lo demuestra la extensión universal del vulgar racionalismo, que cada vez hace más ostensible su faz de *bulldog.* Los profundos misterios del cristianismo, sobre los cuales se han pasado reflexionando y discutiendo los siglos, están amenazados por su voracidad. Ante todo, el dogma capital del cristianismo, la doctrina del pecado original, en las vulgares cabezas racionalistas, se ofrece como una burla infantil; porque nada es para ellas más claro y demostrado sino que la existencia de cada cual empieza con su nacimiento, por lo que les parece imposible que pueda llegar al mundo con culpa alguna. ¡Qué sagacidad! Y como cuando por todas partes crece la miseria y la negligencia, los lobos empiezan a asomar por la aldea, así, en estas circunstancias, alza su cabeza el ya dispuesto materialismo, con su cortejo de bestialidad (al cual llaman ciertas gentes humanismo). Con la incapacidad para la fe, crece la necesidad del conocimiento. Hay un punto de ebullición en la escala de la cultura, donde toda fe, toda revelación, toda autoridad, se evaporan; el hombre quiere ser instruido, pero también convencido. Ha abandonado ya los andadores de la niñez, y quiere andar con sus propias piernas. Pero, al mismo tiempo, su necesidad metafísica *(El mundo como voluntad y representación,* t. II, cap. XVII) es tan indestructible como cualquiera otra necesidad física. Así, pues, acude a la filosofía; la necesitada humanidad invoca a todos los espíritus pensadores que salen de su seno. Ya no se contenta con huecas palabrerías, ni con impotentes esfuerzos de espíritus eunucos, sino que necesita una filosofía seriamente pensada, esto es,

[87] # Que la verdad encuentre mañana dispuestos a sus amigos, ya que hoy gozan de favor y poder los malos. — (Goethe.)

encaminada, no a obtener honores ni pagas, que no pregunte si es del agrado de los ministros o de los consejeros, o si cuadra bien a las charlatanerías de tal o cual partido de la Iglesia, sino que demuestre que su fin es otro que constituir un recurso para los pobres de espíritu.

Pero volvamos a nuestro tema. Al oráculo práctico que Kant atribuye a la razón falsamente, le ha sido agregado otro teórico, por medio de una amplificación. El honor de este hallazgo corresponde a F. H. Jacobi. De este hombre han recibido los profesores de filosofía el más valioso presente: les ha venido a sacar del apuro en que les pusiera Kant. La fría, sobria y superior razón que Kant ha criticado tan cruelmente, fue degradada a la categoría de inteligencia, y conservó este nombre: el nombre de razón fue aplicado a una facultad completamente imaginaria, propia de la credulidad de los alemanes, y en la que se abrió un postigo al mundo supralunar o sobrenatural por el cual se podrían percibir las verdades, para adquirir las cuales había laborado vanamente la antigua razón pasada de moda. Y sobre tal facultad, completamente falsa, y, por decirlo así, basada en el aire, echaron los cimientos de su filosofía: primero, como una libre construcción y proyección del *yo* absoluto y de su emanación hacia el *no-yo*; luego, como percepción intelectual de la identidad o indiferencia absolutas y su evolución hacia la naturaleza, o también de la formación de un Dios de su oscuro fondo, o sin fondo, a lo Jacobo Böheme, y, finalmente, como pura autopercepción de la idea absoluta y escenario de *ballet* del automovimiento de los conceptos, y juntamente también como percepción inmediata de lo Divino, de lo Suprasensible, de Dios, de la Belleza, de la Verdad, de la Bondad y de todo lo demás que puede agradar a los inocentes, o también como mero presentimiento *(Ahnen,* sin *d)* de todas estas magnificencias.

¿Es esto la razón? No: son *poses* que los profesores de filosofía, acorralados por la crítica de Kant, tienen que emplear para *per fas aut nefas*, presentar la religión del país como filosofía.

En efecto: la primera obligación de todo profesor de filosofía es fundamentar filosóficamente y poner al abrigo de toda duela la doctrina de un Dios creador y gobernador del mundo, de un Dios personal, individual, dotado de inteligencia y voluntad, que ha creado todo de la nada y lo conserva por medio de su alto poder, ciencia y bondad. Esto coloca al profesor de filosofía en una posición bien equivoca con respecto a la verdad filosófica. En efecto: Kant apareció, escribió la *Crítica de la razón pura* hace ya más de sesenta años, y el resultado de la misma fue que todas las pruebas que en el curso de los siglos cristianos se habían forjado sobre la existencia de Dios, que se reducen a tres, no llenan ya su objeto, y se ha demostrado la imposibilidad de tales pruebas, y con ella, la imposibilidad de toda especulación teológica, y esto no con los galimatías de Hegel, sino rectamente, según la antigua tradición filosófica, de tal modo que desde hace sesenta años, por muy molesto que ello sea para algunos, nada se ha podido objetar formalmente a eso, de modo que la prueba de la existencia de

Dios ha quedado sin crédito y en desuso. Es más: hasta estos mismos profesores de filosofía, desde el advenimiento de Kant, han afectado un completo menosprecio por dichas pruebas, dando a entender que la cosa se comprende por sí misma y es ridículo querer demostrarla. ¡Caramba! ¡Si lo hubiera sabido antes la humanidad, no se hubiera roto la cabeza durante siglos enteros para forjar dichas pruebas, ni Kant hubiera echado sobre ellas todo el peso de su filosofía para destruirlas! Este menosprecio recuerda la fábula de las uvas y la zorra. El que quiera ver una prueba de ello, la encontrará muy característica en los *Escritos filosóficos* de Schelling, t. I, 1809, pág. 152. Mientras que otros se consolaban con la afirmación de Kant de que no se puede probar lo contrario, es decir, la no existencia de Dios (como si el antiguo refrán de *affirmanti incumbit probatio* fuese desconocido), hasta que llegó a ellos, como un áncora de salvación, el célebre hallazgo de Jacobi, que sirvió a los sabios alemanes de este siglo para fabricar una nueva razón, de la cual hasta ahora los hombres nada habían oído y nada sabían.

Y, sin embargo, no eran necesarios todos estos caminos extraviados, pues la existencia de Dios no sufría nada por su indemostrabilidad, en vista de que está sustentada en un terreno más seguro e inconmovible. Este terreno es la Revelación, tanto más seguro cuanto que es patrimonio exclusivo del pueblo judío, pues es de notar que la idea de un Dios personal, creador y gobernador del mundo, sólo la encontramos en el judaísmo y en las dos sectas en que, en sentido lato, podemos decir que éste se divide, pero en ninguna otra religión de ningún otro pueblo antiguo ni moderno, y a nadie se. le ocurrirá confundir con aquél al Brahma de los Indúes, que en mí y en ti y en mi caballo y en tu perro sufre y vive, o al Brahma que nació y murió para dar lugar a otros Brahmas, y al que se reprocha como un pecado la creación del mundo[88], como tampoco al voluptuoso hijo del engañado Saturno, al que anunció Prometeo su caída con Dios Nuestro Señor. Si consideramos la religión que más adeptos tiene en el mundo, y, por consiguiente, la que profesa la mayor parte de la humanidad, por lo que se puede tener por la más importante, esto es, el buddhismo, no se nos ocultará que ésta, al mismo tiempo que es rigurosamente idealista y ascética, es completamente ateística, tanto que sus sacerdotes condenan expresamente el teísmo. De aquí que, como nos refieren las *Asiatic researches* (vol. VI, pág. 268), el sumo sacerdote del buddhismo en Ava, en una Memoria que entregó a un obispo católico, enumeraba, entre las seis herejías condenadas, la doctrina de «un Ser que ha creado el mundo y todas las cosas, y sea el único digno de ser adorado». Por esto dice

[88] # (1) If Brimha be unceasingly employayed in
the creation of worlds....., how can tranquillity
be obtained by inferior arder of being?

Si Brahma está incesantemente ocupado en crear mundos....., ¿cómo los seres de naturaleza inferior podrían estar tranquilos? (Prabodh, Chandro, Daya, tr. by J. Tailor, pág. 23). Brahma forma parte también de la Trimurti, que es la personificación de la naturaleza, como procreación, conservación y muerte, representando a la primera.

también J. J. Schmidt[89] , al cual considero como el que más a fondo conoce el buddhismo en Europa, en su escrito sobre «El parentesco del gnosticismo con el buddhismo», pág. 9: «En los escritos de los buddhistas falta toda indicación o referencia a un Sumo Ser, principio de la Creación, y parecen huir de este asunto cuando la cuestión se presenta lógicamente.» En sus investigaciones sobre la antigua cultura del Asia Central, pág. 180, dice el mismo escritor: «El sistema del buddhismo no conoce un Ser eterno, increado, divino, existente antes de todos los tiempos, y que haya creado lo visible y lo invisible. Esta idea le es completamente extraña, y no se encuentra en los libros búddhicos la menor huella de ella. Del mismo modo, tampoco hablan de una creación: cierto que el mundo visible tuvo un principio, pero fue del vacío, y según leyes naturales e indestructibles. Pero se equivocaría quien creyese que los buddhistas consideraban algo, ya fuera el acaso o la naturaleza, como principio divino, antes bien, todo lo contrario, pues justamente este desarrollo del mundo de un espacio vacío, este precipitado del mismo o destrucción en partes, esta materia naciente, es precisamente el mal que pesa sobre el Jirtintschu o universo, en sus relaciones interiores y exteriores, del cual el Ortschilang o constante cambio, ha nacido, según leyes inmutables, fundadas por el referido principio del mal. Igualmente dice el mismo en su conferencia en la Academia de Petersburgo de 15 de Septiembre de 1830, página 26: «La palabra creación es desconocida del buddhismo en cuanto significa el nacimiento del mundo», y pág. 27: «Hay que considerar que en su sistema no existe la menor idea de una creación divina primitiva.» Pudieran citarse otras mil pruebas de este género: sólo quiero hacer hincapié en una, por ser popular, o mejor dicho, oficial. En efecto: el tomo III de la instructiva obra buddhista *Mahavansi, Rajaratnacari and Rajavali from the Singhalese*, by E. Upham, Lond., 1833, contiene el interrogatorio oficial, traducido del acta holandesa, que en 1766 el gobernador holandés de Ceilán efectuó con los sumos sacerdotes de las cinco principales pagodas, particular y sucesivamente. El contraste de los interlocutores, que no se podían entender apenas, es sumamente cómico. Los sacerdotes, con arreglo a las leyes de su religión, llenos de amor y compasión hacia todas las criaturas vivas, aunque fuesen gobernadores holandeses, trataban con la mejor voluntad de contestar a todas las preguntas que se les dirigían; pero el cándido e inocente ateísmo del piadoso y continente sumo sacerdote estaba en conflicto con el convencido y nativo judaísmo del gobernador. La fe del holandés es en él una segunda naturaleza, y sin poder convencerse de que aquellos eclesiásticos no eran deístas, volvía a preguntar repetidas veces por el Ser supremo que ha creado el mundo, etc.; pero aquellas gentes no creían que hubiera más Ser supremo que el victorioso Shakya Muni, hijo de reyes, que vivió como mendigo, y que hasta el fin de su vida predicó su doctrina para salvar a la humanidad, para salvarnos a todos de la miseria de la eterna transmigración. Pero el mundo no había sido hecho por nadie[90]: se ha creado a si mismo *(self-created);* la

[89] # Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens, Petersburgo, 1824, página 276.

naturaleza se desarrolla y se absorbe de nuevo, pero ella es aquello que, existiendo, no existe, es el cortejo necesario de la reencarnación, y esta es la consecuencia, a su vez, de nuestra vida pecadora, etc.; y así siguen largas conversaciones. Menciono tales hechos principalmente, porque es realmente escandaloso que aun hoy, en los escritos de los sabios alemanes, se identifiquen absolutamente los conceptos religión y deísmo como idénticos o sinónimos, siendo así que el concepto de religión es al de deísmo como el género a la especie, y realmente sólo son verdaderos los sinónimos judaísmo y deísmo; de aquí también que a todos los pueblos que no son judíos, cristianos o mahometanos, les estigmaticemos con el nombre común de paganos. Es de notar que los judíos y mahometanos reprochan a los cristianos que no son verdaderos deístas a causa de su Trinidad. También puede decirse que el cristianismo tiene sangre india en el cuerpo, y de aquí su constante inclinación a sacudir el judaísmo. Si la crítica de Kant, que constituye el más formidable ataque contra el deísmo, por lo que los profesores de filosofía se han apresurado a dejarla de lado, hubiera aparecido en los países buddhistas, se la hubiera considerado, según se desprende de las anteriores referencias, como un tratado edificante contra las herejías y una saludable confirmación de la doctrina ortodoxa del idealismo, es decir, de la mera existencia aparente del mundo, que percibimos por medio de nuestros sentidos. Precisamente, tan ateísticas como el buddhismo son las otras dos religiones que se reparten el Imperio chino: la de Tseo-ssé y la de Confucio; de aquí que los misioneros no hayan podido traducir al chino los primeros versos del Pentateuco, porque esta lengua no tiene ningún vocablo que exprese las ideas de Dios y Creación. El misionero Gusstlaf, en su *Historia del Imperio chino*, dice noblemente en la pág. 18: «Es extraordinario que ninguno de los filósofos chinos, a pesar de poseer la luz natural en alto grado, se eleve a las ideas de un Dios y de un Creador.» Completamente de acuerdo con esto, J. F. Davis *(The Chinese*, cap. XV, pág. 156), citando a Milne, el traductor de *Shing-yu*, dice que de esta obra resulta: *That the bare light of nature, as it is aided, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God»*[91].

Todo esto confirma que el fundamento universal del teísmo es la Revelación, como debe serlo, pues si no la Revelación sobraba. Ha de notarse ahora que la palabra ateísmo envuelve una captación, porque implica que el deísmo es lo que por si mismo se impone a la inteligencia. En vez de esto, se debía decir a-judaísmo, y en vez de

---

Κοσμὸν τονδε, φησιν Ἡρακλειτος, ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν.

(Plut., De anima; procreatione, cap. V.)

“Ni un Dios, ni un hombre creó este mundo, dice Heráclito”. Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes de la “The Cornell Library Historical Monographs”, Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason, pág 150, http://historical.library.cornell.edu.

[91] “la luz natural es tan escaza, que aun siendo ayudada, con lo mejor de la luz de las filosofías paganas, reuslta incapaz de conducir al hombre al conocimiento y a la comunicación con el Dios verdadero”. Traducido por nemo11.

ateo, a-judío; y esto seria lo correcto.

Puesto que, como queda demostrado, la existencia de Dios es asunto de la Revelación, y, por tanto, está firmemente fundada en ella, no necesita de la fe de los hombres. La filosofía es, pues, únicamente un esfuerzo ocioso y superfluo para abandonar a sus propias fuerzas a la razón humana, a la manera que si se quita a un niño los andadores para que se entregue a sus propias fuerzas y aprenda a andar, y el ver lo que le sucede a tales pruebas y ensayos, se llama especulación; de lo cual se deduce que en la naturaleza está que la razón abjure de toda autoridad divina y humana y busque a su manera la solución de los más importantes problemas del pensamiento. Si, ya en este terreno, sus resultados no son otros que los obtenidos por Kant, no por eso ha de renunciar a toda probidad y escrupulosidad para vagar como un pícaro, hasta volver al terreno judáico, como su *conditio sine qua non;* antes al contrario, ha de buscar la verdad por diferentes caminos, pero sin guiarse nunca por otra luz que la de la razón, caminando tranquilamente y sin preocupaciones, como quien cumple su deber.

Si nuestros profesores de filosofía comprenden la cosa de otra manera, no podrán comer su pan con honor hasta que no hayan colocado a Dios Nuestro Señor (como si él necesitase de ellos) en su trono. Ya está, con esto, explicado por qué yo no soy de su gusto, porqué yo no soy su hombre, pues realmente yo no puedo servir con ellos, ni. puedo compartir su nueva explicación del buen Dios.

CAPÍTULO VI

De la tercera clase de objetos para el sujeto, y la correspondiente forma del principio de razón suficiente.

35

EXPLICACIÓN DE ESTA CLASE DE OBJETOS

La tercera clase de objetos para la facultad representativa, la constituye la parte formal de la representación total, es decir, las intuiciones *a priori* de las formas de la sensibilidad interior y exterior, el tiempo y el espacio.

Como puras intuiciones, en sí, y separadas de la representación total, y sus respectivas determinaciones del espacio lleno o vacío son objeto de la facultad representativa, pues el punto y la línea, que no pueden ser representados, pueden ser percibidos a *priori,* como también la extensión infinita y la divisibilidad del espacio y del tiempo pueden ser objeto de la pura intuición, siendo extraños a la percepción empírica. Que esta clase de representaciones, en las que tiempo y espacio son percibidos intuitivamente, difiere de la primera clase en que son percibidas empíricamente y en conjunto, es la materia que he explicado, por un lado, como percepción del tiempo y del espacio, y por otro, como objetivación de la ley de causalidad.

Por el contrario, la ley de causalidad no llega por sí sola, y separada, a ser objeto de la facultad representativa, sino unida a un conocimiento material y con ocasión de éste.

36

PRINCIPIO DE RAZÓN DEL SER

La naturaleza del espacio y del tiempo implica que cada una de sus partes está en relación con la otra, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por otra. En el espacio, esta relación se llama *lugar,* y en el tiempo, *sucesión.* Estas relaciones son características, distintas esencialmente de todas las demás relaciones posibles de nuestras representaciones, por lo que ni la razón ni la inteligencia pueden percibirlas por medio de meros conceptos: única y solamente la pura intuición *a priori* nos las hace inteligibles, pues abajo y arriba, a la derecha y a la izquierda, detrás y delante, no se hace inteligible por meros conceptos. Kant dice, en consonancia con esto, que la diferencia entre el guante de la mano izquierda y el de la

derecha, no podemos comprenderla sino por medio de la intuición. Ahora bien: esta ley, según la cual las partes del espacio y del tiempo se condicionan unas a otras, la denomino principio de razón suficiente del ser, *principium rationis sufficientis essendi.* Ya dimos en el párrafo 15 un ejemplo de esta relación en el nexo entre los lados y los ángulos de un triángulo, y allí se demuestra que ésta relación es completamente distinta de la de causa y efecto y de la de principio y consecuencia, por lo que aquí se puede llamar la condición fundamentar *ratio essendi.* Comprensible es por si mismo que el examen de tal principio del ser puede llegar a ser principio de conocimiento, como el examen de la ley de causalidad, y su empleo en un determinado caso, es principio de conocimiento del efecto, por lo cual no desaparece en ningún modo la diferencia entre la razón del ser, del devenir y del conocer. En muchos casos, aquello que, según una forma de nuestro principio, es consecuencia, según otra forma, es razón; así es muy a menudo principio de la causa el efecto. Por ejemplo: la subida de la columna termométrica es, con arreglo a la ley de causalidad, efecto del aumento de calor; según el principio de razón del conocer, es principio, principio de conocimiento del aumento de calor, como también del juicio que expresa esta idea.

37

RAZÓN DE SER EN EL ESPACIO

En el espacio, la situación de cada parte del mismo, digamos de una línea (y lo mismo se puede decir de superficies, de cuerpos y de puntos) con respecto a otra línea, fija al mismo tiempo rigurosamente su posición diferente por completo de la primera, respecto de toda otra posible, de modo que la última situación está, con respecto a la primera, en relación de la consecuencia con la razón, y como esta relación se puede invertir, claro que es indiferente cuál de ellas determina a la otra, esto es, cuál se toma como *ratio* y cuál como *rationata;* pero esto sucede porque en el espacio no existe sucesión, puesto que, por la reunión del espacio con el tiempo, para formar el complejo de la experiencia, surge la idea de simultaneidad. Así, pues, en la razón de ser en el espacio reina una *Analogon* de la llamada acción recíproca, por lo que debemos referirnos a lo que expondré, sobre la reciprocidad de las razones, en el párr. 48. Ahora bien: como cada línea, respecto de su situación, tanto determina a todas las demás como es determinada por ellas, sería arbitrario considerar una línea sólo como fijando la posición de las demás y no como fijada por sí misma, y la posición de cada línea, con relación a una segunda, permite buscar su posición con relación a una tercera; esta segunda posición hace que la primera sea necesariamente tal cual es. De aquí que en la cadena de la razón de ser, como en la cadena del principio del devenir, no se encuentre ningún fin α *parte ante,* y a causa de la infinitud del espacio y de las líneas en el posibles, tampoco a *parte post.* Todos los espacios relativos posibles son figuras, porque son limitados, y todas estas figuras

tienen, a causa de su comunidad de límites, su principio de ser unas en otras. Las series *rationum essendi,* en el espacio, se extienden como las series *rationum fiendi, in infinitum, y* no sólo, como éstas, en una dirección, sino en todas.

Es imposible dar una demostración de todo esto, pues son principios de verdad transcendental, teniendo su razón en la intuición *a priori* del espacio.

38

RAZÓN DE SER DEL TIEMPO. ARITMÉTICA

En el tiempo, todo momento es condicionado por el anterior: tan sencilla es aquí la razón del ser, como que es ley de sucesión, porque el tiempo sólo tiene una dimensión; por lo que no puede en 61 darse variedad de relaciones. Cada momento es determinado por el anterior: sólo por éste podemos llegar a aquél, y sólo en tanto que el primero ha desaparecido, nace el segundo. En este nexo de las partes del tiempo está basada la numeración y las palabras que emplea ésta, sólo sirven para marcar cada paso de la sucesión; por consiguiente, toda la aritmética no es otra cosa que una abreviación metódica de la numeración. Cada número supone el anterior, como su razón de ser; no puedo llegar al 10 sino pasando antes por todos los anteriores, y sólo por el conocimiento de su razón de ser sé que en el 10 están contenidos, el 8, el 6 y el 4.

39

GEOMETRIA

Igualmente, en el nexo de la situación de las partes del espacio, se basa toda la geometría. Seria, pues, un examen de ese nexo; pero como ya se ha dicho que este conocimiento no puede formarse sólo con conceptos, sino que necesita de intuiciones, así, toda proposición geométrica debe referirse a éstas, y sólo en esto consiste la demostración: en hacer evidente el nexo percibido por la intuición; no puede ir más lejos. Sin embargo, encontramos que el método de la geometría es otro completamente distinto. Sólo los doce axiomas de Euclides descansan en la mera intuición, y, en realidad, de éstos, propiamente sólo el noveno, el onzavo y el dozavo, sobre intuiciones diferentes y separadas; todos los demás se apoyan en la idea de que en la ciencia no se trata, como en la experiencia, de cosas reales que están relacionadas unas con otras y pueden ser infinitamente diferentes, sino de conceptos, y en las matemáticas de intuiciones normales, esto es, de figuras y números que dan leyes aplicables a toda experiencia posible, y de aquí que unan la extensión de la idea general a la certidumbre absoluta de la representación concreta, pues si bien éstas,

como representaciones intuitivas, son completamente ciertas, y, por consiguiente, no dejan lugar a la generalidad por algo indeterminado, son, sin embargo, por esto, menos generales, por ser meras formas de todos los fenómenos, y, como tales, aplicables a todos los objetos a que tales formas convienen. De aquí que de estas intuiciones normales, aun en la geometría, como de los conceptos, se pueda decir lo que Platón dice de sus ideas, a saber: que no pueden existir dos iguales, porque entonces serían una sola[92].

Esto sería también aplicable a las intuiciones normales en la geometría, si no fueran, como meros objetos del espacio, diferenciados por la sola relación del lugar. Según Aristóteles, ya el mismo Platón hizo esta observación :

> ετι δε, παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων τῳ αΐδια και ακινητα ειναι, των δε ειδων τῳ τα μεν πολλ᾽ αττα ὁμοια ειναι, το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαστον μονον

> *(idem praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia, sunt, species vero ipsa unaquaeque sola, Metaph., I, 6, comp., con X, i.)*[93]

Esta consideración, pues, de que tal diferenciación, por el lugar, no obsta a la restante identidad, me parece que puede reemplazar a los otros nueve axiomas y que es adecuada al fin de la ciencia, que no es otro que conocer lo particular por lo general, mejor que la afirmación de nueve axiomas diferentes que se basan en una sola noción. Entonces se podría decir de las figuras geométricas lo que Aristóteles dice en su Math., X, 3:

> εν τουτοις η ισοτης ἑνοτης

---

[92] # Las ideas platónicas se pueden considerar como intuiciones normales, las cuales, no sólo, como las matemáticas, para lo formal, sino también para lo material de la representación completa, son valederas; así, pues, son completas representaciones que, como tales, son absolutamente determinadas, pero también, como los conceptos, comprenden en sí muchos objetos. En otras palabras, como digo en el párrafo 28, representantes de conceptos, que son completamente adecuados a ellas.

[93] "Además, al lado de lo sensible y de las Especies, admite las Cosas matemáticas como entes intermedios, diferentes , por una parte, de los objetos sensibles por ser eternas e inmóviles, y, por otra, de las Especies, por ser muchas semejantes, mientras que la Especie misma es sólo una en cada caso." Aristóteles, Metafísica, libro I, cap. 6, 987b - 15, pág. 13, edición electrónica Universidad de Arcis , www.philosophia.cl

(in illis aequalitas unitas est)[94].

Pero de las intuiciones normales en el tiempo, los números, no se puede señalar tal diferencia de su respectivo lugar, sino sencillamente, como de los conceptos, la *identitas indiscernibilium;* así que sólo se da un 5, como sólo se da un 7.

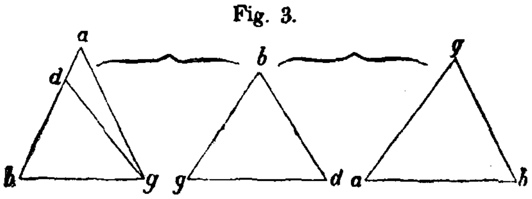
De aquí podemos decir que 7 + 5 = 12 no es, como Herder afirma en la *Metacrítica,* una identidad, sino, como profundamente ha reconocido Kant, una proposición sintética *a priori,* esto es, que descansa en la pura intuición. 12 = 12, si es una identidad.

Realmente, en la geometría no nos referimos a la intuición más que en los axiomas. Todos los teoremas requieren una demostración, esto es, una razón de conocimiento, que nos obliga a tenerlos por verdaderos; así, pues, se demuestra la verdad lógica, no la verdad transcendental del teorema (párrafos 30 y 32); pero ésta, que reside en la razón de ser y no en la razón de conocer, no puede ser percibida más que por la intuición. De aquí que, después de una demostración geométrica, esté uno persuadido de que la proposición demostrada es verdad; pero de ningún modo se sabe por qué lo que la proposición afirma es como lo afirma, es decir, que no se tiene la razón de ser, sino que más bien nace un deseo de conocerla, pues la demostración por medio del principio de conocimiento produce sólo la convicción *(convictio)* y no comprensión *(cognitio);* por tanto, sería más propio llamarla *elenchus* que *demonstratio.* De aquí proviene que, de ordinario, deje un sentimiento desagradable, como siempre produce la falta de una comprensión acabada, y será aquí la falta del conocimiento de por qué es así, en el momento en que se tiene la seguridad de que es así. Este sentimiento tiene bastante semejanza con el que experimentamos cuando alguien nos introduce en el bolsillo algo, ó, viceversa nos sustrae de 61 algo, y no sabemos cómo, pues en tales demostraciones ocurre que, sin la razón de ser, el principio de conocimiento es como algunas experiencias de física, que revelan el fenómeno sin explicar sus causas, como sucede con la experiencia de Leidenfrost, que resulta también en un crisol de platino. En cambio, la razón de ser, conocida por intuición, de una proposición geométrica, produce la satisfacción que todo conocimiento adquirido proporciona: cuando aquélla se tiene, la persuasión de la verdad del teorema se apoya únicamente en él, y no ya en el principio de conocimiento dado por la demostración. Por ejemplo, tomemos la sexta proposición del libro de Euclides: «Cuando los dos ángulos de un triángulo son iguales, los lados opuestos son iguales»[95], que Euclides demuestra así (véase figura 3):

[94] "en estas, es la igualdad la que constituye la unidad" Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes: "The Cornell Library Historical Monographs", Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason, pág 158, http://historical.library.cornell.edu.

[95] # Esta analogía es inexacta, ó, por lo menos, muy confusa.

Fig. 3.



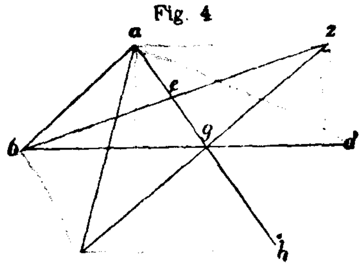
Sea el triángulo *abg,* en el que el ángulo *abg* es igual al *agb:* yo pretendo que el lado *ag* será igual al lado *ab,* pues si los lados *ag* y *ab* fuesen desiguales, uno de ellos tendría que ser más grande que el otro. Sea *ab* el más grande. Según esto, si tomamos del lado que suponemos más grande, o sea el *ab,* el trozo *db,* el cual supondremos igual al más pequeño *ag,* y tiramos la línea *dg,* como ahora (en el triángulo *dbg, abg), db* será igual a *ag y bg* será común a ambos; los dos lados *db y bg* serán iguales a los otros dos *ag* y *gb,* respectivamente; el ángulo *dbg* al *agb,* y la línea *dg a* la línea *ab,* y el triángulo *abg* al *dgb,* esto es, el más grande al más pequeño, lo cual es absurdo; *ab,* por tanto, no es igual a *ag;* por consiguiente, será igual.

En esta demostración tenemos sólo una razón de conocimiento de la verdad del postulado; pero ¿quién fundará su convicción de dicha verdad geométrica en tal demostración, antes que en la razón de ser conocida por la intuición, por medio de la cual (por una necesidad que no se puede demostrar, sino intuir), si de los dos puntos terminales de una línea se trazan otros dos con igual inclinación, ambas se cortarán en un punto equidistante de los otros dos mencionados, constituyendo los dos ángulos formados de este modo, en realidad, sólo uno que parece dos, por su situación opuesta, por lo cual no hay razón para que las líneas se deban encontrar más cerca de uno que de otro punto?

Por la percepción de la razón de ser se percibe la necesaria consecuencia del condicionado con su condición, que aquí es la igualdad de los lados, y de la igualdad de los ángulos, su correspondencia; por el principio de conocimiento sólo se percibe su concomitancia. Y hasta se puede afirmar que, por el método ordinario de la demostración, sólo se puede adquirir la certidumbre de que en las figuras representadas aquí como ejemplo se verifica este fenómeno, pero de ningún modo que se verifique siempre, pues esta verdad (puesto que la relación necesaria no está demostrada) se aprecia por una persuasión fundada meramente en la inducción de que siempre que se construyan figuras semejantes se repetirá el fenómeno. Es verdad que sólo en teoremas tan sencillos como en el sexto de Euclides salta a la vista la razón de ser; pero yo estoy persuadido de que, aun en los más complicados teoremas, la misma demostración y certeza del principio se puede referir a la sencilla intuición. También se comprende *a priori* la necesidad de tal razón de ser para cada relación espacial, tanto como la necesidad de una causa de toda variación o cambio. Claro es que en los problemas más complicados es muy difícil darnos cuenta de esta razón de ser, y, además, no es este el lugar de exponer problemas geométricos muy complicados,

pero quiero, para hacer esta verdad más evidente, demostrar la razón de ser en un problema algo complicado, ó, por lo menos, cuya razón de ser no salta a la vista desde el primer momento; me refiero a la 16 proposición: «Si prolongamos uno de los lados de un triángulo, el ángulo exterior será mayor que cada uno de los dos correspondientes interiores.» La demostración de Euclides es la siguiente (véase figura 4):

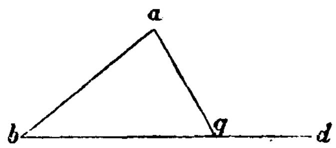
Fig. 4



Sea el triángulo *abg.* Prolongando el lado *bg* hasta *d,* yo afirmo que el ángulo exterior *agd* es mayor que cada uno de los dos interiores correspondientes. Se toma el punto medio del lado *ag, o* sea *e,* y se traza la línea *be,* prolongándola hasta z, y se hará *ez* = *eb;* se unen los puntos z y *g,* y se prolonga *ag* hasta *h.* Como *ae* es igual a *eg* y *be* igual a *ez,* los dos lados *ae* y *eb* serán iguales a los dos lados *ge* y *ez,* tomados cada uno aisladamente, y el ángulo *aeb* será igual al *zeg,* por ser ángulos opuestos por el vértice. Además, la línea *ab* es igual a la *zg,* y el triángulo *abe* igual al *zeg, y* los demás ángulos a los restantes ángulos, y, por consiguiente, el ángulo *bae* al *egz.* Pero *egd* es mayor que *egz;* por consiguiente, también el ángulo *agd* mayor que el *bae.* Tómese ahora el punto medio de *bg,* trazando por él una línea, y se demostrará, de la misma manera, que también el ángulo *bgh,* es decir, su opuesto, por el vértice *agd,* es más grande que *abg.*

Yo habría demostrado el mismo teorema de la siguiente manera (véase figura 5):

Fig 5.



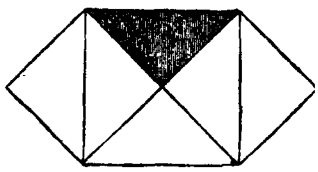
Para que el ángulo *bag* fuese solamente igual, no ya mayor, que el ángulo *agd,* sería preciso, pues en esto consiste la igualdad de los ángulos, que la línea *ba,* sobre *ga,* siguiese la misma dirección que *bd,* esto es, que fuese paralela a *bd, o* sea que nunca se encontrase con ella; mas para formar un triángulo (razón de ser), debe tocar a *bd.* Por lo tanto, sucede]o contrario de lo que seria preciso para que el ángulo *bag* alcanzase las dimensiones del *agd.*

Para que el ángulo *bag* fuese solamente igual, no ya mayor, que el ángulo *agd,* sería

preciso, pues a estos se llaman ángulos iguales, que la línea *ba* siguiese la misma dirección, sobre *bd,* que la *ag,* esto es, que fuese paralela con ella, o sea que nunca tocase a *ag;* mas para formar un triángulo, debe tocar a *ag.* Así, pues, sucede lo contrario de lo que sería necesario para que el ángulo *abg* tuviese las dimensiones de *agd.*

No significa nada de esto que yo proponga un nuevo método de demostración en matemáticas, ni siquiera mi demostración puede sustituirá la de Euclides, porque, por su naturaleza, no cuadra en Euclides, y, además, porque presupone el concepto de paralelismo, que en Euclides no viene sino después; sólo he querido poner de manifiesto lo que es razón de ser y su diferencia de la razón o principio de conocimiento, puesto que éste sólo proporciona la *convictio,* que es otra cosa muy distinta de la evidencia que proporciona la razón de ser. Ahora bien: el que la geometría sólo se esfuerce por adquirir la *convictio,* que, como queda dicho, produce una impresión desagradable, y no la evidencia de la razón de ser, que, como toda evidencia, contenta y satisface, pudiera ser una razón, entre otras muchas, de que muchos cerebros eminentes sientan aversión por las matemáticas.

Fig. 6



No puedo menos de reproducir aquí de nuevo la figura representada en otro lugar (figura 6), cuyo solo aspecto, sin más explicación, convence, veinte veces más, de la verdad del teorema pitagórico que la artificiosa demostración de Euclides.

El lector que se interese por este asunto, le encontrará, más desarrollado, en *El mundo como voluntad y representación,* tomo I, párrafo 15, y tomo II, capitulo 13.

CAPÍTULO VII

De la cuarta clase de objetos para el sujeto y la correspondiente forma del principio de razón suficiente.

40

EXPLICACIÓN GENERAL

Nos queda por examinar la última clase de objetos de la representación. Es de una naturaleza completamente especial, pero muy importante, y no comprende más que un solo objeto para cada individuo, a saber: el objeto inmediato de la sensibilidad interior, el sujeto de la volición, que para el sujeto cognoscente es objeto, y que, por cierto, sólo se da en la sensibilidad interior; de donde sólo en el tiempo, no en el espacio, aparece, y también, como veremos, con una importante limitación.

41

SUJETO DEL CONOCER Y OBJETO

Todo conocimiento supone inevitablemente sujeto y objeto; de aquí que la conciencia de nosotros mismos no se nos presente sencilla, unida, sino dividida, así como la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva), en un conocido y conociente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad.

Según esto, el sujeto se conoce a si mismo sólo como *volente,* no como *cognoscente,* pues *el yo* como representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca, puesto que, como correlativo necesario de toda representación, es condición de la misma, llegar a ser representación u objeto, pues a él se le puede aplicar la hermosa frase del sagrado Upanischad:

> *Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et intelligens ens aliud non est (Oupnekhat. vol. I, página 202).*[96]

[96] "Agarra sin manos, corre sin pies, ve sin ojos, oye sin oídos. El conoce
todo lo que puede ser conocido, pero nadie le conoce a él; le llaman el
primero, el grande (purusha)." SVETASVATARA UPANISHAD, TERCER ADHYAYA,parrafo 19. Los Upanishads, versión digital.

De aquí se sigue que no hay un conocimiento del conocer, porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocimiento y conocerle, lo que es imposible.

Á la objeción: «Yo no sólo conozco, sino que sé que conozco», respondería yo: Tu conocimiento del conocimiento difiere de éste sólo en la expresión. «Yo sé que conozco», no quiere decir otra cosa sino: «Yo conozco», y esto, así, sin más determinación, sólo quiere decir «Yo»· Si tu conocimiento y tu ciencia del conocimiento son dos cosas distintas, trata de aislar a éste de aquélla tan sólo una vez, es decir, trata de conocer sin saber que conoces y luego de saber que conoces, sin que esta ciencia sea conocimiento. Efectivamente: podemos abstraer el conocimiento de todo conocimiento especial, y llegar a la proposición «Yo conozco», la cual es la última abstracción posible para nosotros, pero es idéntica a la proposición «Para mí hay objetos» y ésta idéntica a la de «Yo soy sujeto», la cual no contiene sino «Yo».

Pero ahora se podría preguntar: «cómo, no siendo el sujeto conocido, conocemos sus diferentes facultades cognoscitivas, como sensibilidad, inteligencia, razón? Las conocemos en cuanto el conocer llega a ser objeto para nosotros; de lo contrario, no habría sobre las mismas tantas opiniones contrarias, las cuales, sin embargo, son todas inferidas, ó, más exactamente, son expresiones generales para aquella clase de representaciones que en cada momento se distinguen, más o menos determinadas, precisamente en dichas facultades cognoscitivas. Pero, con respecto al sujeto, considerado como correlativo necesario de aquellas representaciones, se abstraen de ellas representaciones, y se refieren, por consiguiente, a las distintas clases de representaciones, justamente, como el sujeto en general, al objeto en general. Como el sujeto está ligado con el objeto (pues si no la palabra no tendría significación) y el objeto con el sujeto, por lo que ser sujeto significa tener un objeto, y ser objeto, tanto como ser conocido de un sujeto, lo mismo, exactamente, cuando un objeto es determinado "por cualquier modo, el sujeto también es determinado, como conociendo absolutamente de la misma manera De modo que dará lo mismo decir: «Los objetos tienen tales o cuales condiciones propias y características», que decir: «El sujeto conoce de tal o cual manera»; y si yo digo: «Los objetos se pueden dividir en tantas clases», será lo mismo que decir: «El sujeto tiene tantas clases de facultades cognoscitivas». También encuentro yo la huella de este concepto en aquella asombrosa mezcla de profundidad y superficialidad de Aristóteles, como creo que se encuentra ya en él el germen de la filosofía crítica. *De anima, III,* 8, dice:

> *ή* ψυχη τα ιντά πως εστί πάντα

(anima quodammodo est universa, quae sunt)[97]*;*

y luego:

ο νους εστι είδος ειδών, [98]

es decir, la inteligencia es la forma de las formas,

και *ή* αισθησις είδος αισθητων, [99]

y la sensibilidad la forma de los objetos sensibles. Según lo cual, si decimos: «Ya no existen la sensibilidad ni la inteligencia», es lo mismo que decir: «El mundo ha terminado»; si se dice: «No hay ningún concepto», o «La razón ha desaparecido», es lo mismo que decir: «Ya no hay más que bestias». El desconocimiento de estas relaciones fue el origen de la disputa entre realismo e idealismo, que reapareció después, como lucha del viejo dogmatismo, con el dogmatismo kantiano; o de la ontología y metafísica con la estética y la lógica transcendentales, la cual también descansa en el desconocimiento de la relación entre la primera y tercera clase de representaciones expuestas por mi; como la disputa entre realistas y nominalistas, en la Edad Media, en el desconocimiento de dichas relaciones, con respecto a la segunda de nuestras clases de representaciones.

42

SUJETO DE LA VOLICIÓN

El sujeto del conocer no puede ser conocido, esto es, no puede ser objeto, representación, según queda demostrado; pero como nosotros tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición sensitiva), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, así lo conocido en nosotros no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad. Partiendo del conocimiento, se puede decir que la proposición «Yo conozco» es una proposición analítica; por el contrario, la proposición «Yo quiero» es una proposición sintética, y, por cierto, a ***posteriori, a*** saber, dada por la experiencia (aquí por experiencia interna, esto es, sólo en el

[97] "el alma es en cierto modo todos los entes" Aristoteles, Sobre el Alma, Libro III, Cap. VIII, 431ba-20, pág. 95, edición digital Libera los Libros.
[98] "el intelecto es forma de formas". Ibid, 432a.
[99] "el sentido es forma de las cualidades sensibles". Ibid.

tiempo). En este respecto, es para nosotros el sujeto del querer un objeto. Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero capricho hasta la pasión, y ya he explicado en *El fundamento de la Ética*, pág. II (2.a edición, página 10), y en otras obras, que no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior, que se pueden sumar en el concepto de sentimiento, son estados de la voluntad.

Pero la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «Yo» comprende y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable, pues sólo podemos comprender las relaciones de los objetos, y, entre éstos, sólo pueden dos constituir uno, cuando son partes de un todo. Por el contrario, allí donde se habla de sujeto, ya no son aplicables las reglas del conocimiento del objeto, y se nos da una identidad real, inmediata, del sujeto cognoscente con el objeto volente, esto es, del sujeto con el objeto. El que comprenda lo incomprensible de esta identidad la llamará conmigo el milagro κατ' εξοχην.

Así como la facultad subjetiva, correlativa de la primera clase de las representaciones, es la inteligencia; de la segunda, la razón, y de la tercera, la pura sensibilidad, así vemos que la de esta cuarta clase es el sentido interior, o la conciencia de sí mismo, en general.

43

EL QUERER; LEY DE LA MOTIVACIÓN

Precisamente porque el sujeto del querer se da en la conciencia inmediatamente, no se puede definir ni describir lo que es el querer: antes bien, es el más inmediato de todos nuestros conocimientos el que, por su inmediatividad, arroja luz sobre todos los demás conocimientos más mediatos.

En todas las resoluciones de los demás y en las nuestras nos preguntamos propiamente el porqué, esto es, presuponemos que les ha precedido algo de lo cual son consecuencia, y a lo cual llamamos la razón, y más exactamente, el motivo del acto en cuestión. Sin esto, el acto sería tan incomprensible como el movimiento de un cuerpo muerto sin un choque o un impulso cualquiera. Según esto, el motivo está comprendido entre las causas, y ya ha sido estudiado y caracterizado entre éstas como la tercera forma de la causalidad, párrafo 20; pero la causalidad, en general, es sólo la forma del principio de razón en la primera clase de objetos, o sea en la percepción exterior del mundo objetivo. Allí se nos muestra ésta como el lazo de los cambios entre sí, siendo la causa la condición exterior de aquel proceso. El interior de dicho proceso queda para nosotros en secreto, pues estamos siempre fuera de él. Vemos

perfectamente que esta causa precede a todo cambio, pero no podemos percibir cómo obra en el interior, qué sucede allí dentro. Así vemos producirse los efectos mecánicos, físicos, químicos, como también los originados por la excitación, por sus respectivas causas, sin que podamos por esto comprender el proceso, sino que lo principal de éste queda para nosotros en el misterio: le atribuímos unas veces a las propiedades de los cuerpos; otras, a las fuerzas naturales; otras, a la fuerza vital, las cuales son otras tantas *qualitates occultae.* Tampoco comprenderíamos mejor el movimiento y las acciones de los animales y de los hombres, o les comprenderíamos, de una manera obscura, brotar de sus causas (motivos), si para nosotros no estuviese franca la inspección del interior de este proceso. En efecto: sabemos, por la experiencia hecha en nuestro interior, que dicho proceso es un acto de la voluntad, el cual se produce por el motivo, que consiste en una mera idea. El modo de obrar del motivo nos es conocido, no sólo, como el de las causas exteriores, por fuera o mediatamente, sino que conocemos su modo de obrar interior, y, por tanto, inmediato. Aquí estamos, por decirlo así, entre bastidores, y vemos de una manera directa la manera de obrar de la causa para producir el efecto, pues aquí le conocemos por otro camino; por tanto, de otra manera. Y de aquí se deduce la siguiente importante proposición: la motivación es la causalidad, vista por dentro. Ésta, pues, se nos representa aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, por otro procedimiento cognoscitivo: de aquí que sea una forma especial y característica de nuestro principio, que aparece como principio de razón suficiente del obrar, *principium rationis sufficientis agendi;* en resumen, como ley de la motivación.

Para orientaciones de otro género, en general, con relación a mi filosofía, añadiré que así como la ley de la motivación se contiene en la ley de la causalidad, analizada en el párrafo *20,* así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, ó, lo que es lo mismo, la voluntad percibida en nuestro interior, se contiene en la primera clase. Hay que penetrarse bien de esto, que es la piedra fundamental de mi *Metafísica.*

Sobre la forma y la necesidad de la eficacia del motivo, o sea su condicionalidad, por el carácter empírico, individual, como también por el coeficiente cognoscitivo del individuo, etcétera, me remito a mi *Memoria sobre el libre albedrío,* en donde todo esto se trata detalladamente.

44

INFLUJO DE LA VOLUNTAD SOBRE EL CONOCIMIENTO

No propiamente en la causalidad, sino en la identidad, explicada en el párrafo 42, del sujeto cognoscente con el sujeto volente, es en lo que se basa el influjo que la voluntad ejerce sobre el conocimiento, en cuanto es necesario reproducir las

representaciones que hemos tenido anteriormente para dirigir la atención sobre esto o aquello y evocar una serie determinada de pensamientos. También aquí entra en juego la ley de la motivación,, con arreglo a la cual el referido influjo es la intima guía de la llamada asociación de ideas, a la cual dedico un capítulo en el tomo II de *El mundo como voluntad y como representación* (el XIV), y que no es otra cosa que la aplicación del principio de razón suficiente, en sus cuatro formas, al curso subjetivo de los pensamientos, y, por tanto, a la presencia de las representaciones en la conciencia. Ahora bien: la voluntad del individuo es la que pone en actividad todo este mecanismo, dirigiendo el intelecto, en consonancia con el interés, o sea el fin personal del individuo, a sus actuales representaciones, las cuales son evocadas por él en virtud de relaciones lógicas o analógicas, temporales o espaciales. La actividad de la voluntad es, en este punto, tan inmediata, que en la mayor parte dé los casos, la conciencia no se da cuenta de ella, y tan rápida, que ni siquiera advertimos la causa ocasional de esta evocación de representaciones, hasta creer que llegan sin relación alguna a la conciencia; pero la raíz del principio de razón suficiente hace imposible que tal cosa suceda, como queda explicado en el capítulo correspondiente. Toda imagen que aparece repentinamente en nuestra fantasía, como todo juicio que no sigue, como consecuencia, a un principio, ha de ser evocado por un acto de nuestra voluntad, el cual obedecerá a un motivo, si bien éste puede ser tan insignificante y el acto tan fácil de realizar, que no nos demos cuenta de su relación.

45

LA MEMORIA

La característica del sujeto cognoscente de que, en la actualización de las representaciones, éstas obedecen tanto más fácilmente a la voluntad cuanto más a menudo hayan estado tales representaciones presentes al sujeto, es decir, la capacidad para el ejercicio de las mismas, es la memoria; la descripción o explicación que de ella se suele hacer diciendo que es un depósito en el cual tenemos guardadas una serie de representaciones de las cuales no tenemos conciencia, es completamente falsa. La voluntaria reproducción de anteriores representaciones se hace tan fácil con el uso, que tan pronto aparece un miembro de la serie, al punto los demás fluyen, aun contra nuestra voluntad, al parecer. Si quisiéramos representarnos por medio de una imagen esta característica de nuestro poder representativo (como el que da Platón, comparando la memoria a una blanda masa, que admite toda clase de impresiones y las guarda), me *parecería,* la más apropiada la de un paño, que conserva *y* reproduce los dobleces en que ha sido plegado. Como el cuerpo aprende a obedecer a la voluntad por medio del ejercicio, así también la facultad respresentativa. De ningún modo es, como se suele decir, el recuerdo la misma representación—la cual, por decirlo así, se reproduce del deposito o almacén—, sino siempre una nueva representación, dotada de mayor agilidad por el ejercicio; de aquí que los fantasmas o

imágenes que queremos conservar en la memoria, realmente son una serie de representaciones sucesivas que van cambiando imperceptiblemente, por lo que, si dejamos de ver a un objeto largo tiempo, notamos con extrañeza, al volverle a ver, que no concuerda absolutamente con el recuerdo que guardábamos del mismo. Esto no podría suceder si nosotros guardásemos una única representación. También así se explica que nuestros conocimientos, cuando no los ejercitamos, acaban por desaparecer paulatinamente de nuestra memoria, porque sólo son objetos de ejercicio de la costumbre; así, por ejemplo, olvidan los sabios su griego, y los artistas que vuelven a su patria, el italiano. Así también se explica que cuando, con cierto esfuerzo, traemos a la memoria un verso o un nombre bien sabido en otro tiempo, pero que no hemos pronunciado ni pensado en él durante muchos años, le tenemos a nuestra disposición de nuevo por mucho tiempo, porque el ejercicio se ha renovado. De aquí que quien aprende varios idiomas, debe leer de cuando en cuando obras en dichos idiomas para conservar su posesión.

También se explica por medio de mi teoría por qué se graban de una manera tan indeleble las vicisitudes y las impresiones del ambiente de nuestra niñez: porque de niños tenemos pocas ideas, y éstas esencialmente intuitivas, y para estar ocupados las repetimos incesantemente. En hombres que tienen poca capacidad de pensar les sucede, durante toda su vida, lo mismo que a los niños (y no sólo en lo que se refiere a las meras representaciones, sino también a los conceptos y a las palabras); pero suelen tener una gran memoria, si no se opone a ello una estupidez nativa o cierta pereza de espíritu. Por el contrario, el genio no suele tener muy buena memoria, como Rousseau dice de sí mismo, y esto se explica por la gran cantidad de pensamientos y de combinaciones que maneja, que no le dejan tiempo a repetirlos. Sin embargo, esta mala memoria del genio se compensa con la mayor energía y movilidad de sus fuerzas intelectuales, que aquí reemplazan a la repetición. No debemos olvidar tampoco que Mnemosina fue la madre de las Musas. Puede decirse, por lo tanto, que la memoria está entre dos influjos antagónicos: por un lado, la energía de las facultades representativas, y por otro, el número de estas representaciones. Cuanto más pequeño es el primer factor, más pequeño debe ser también el otro para suministrar una buena memoria, y cuanto más grande el segundo, más grande debe ser también el otro. Así se explica que hombres que leen incesantemente novelas pierdan la memoria, porque a ellos les sucede como al genio: que la multitud de representaciones, que aquí no son conceptos y combinaciones, sino rápidas impresiones pasajeras, les quita el tiempo para la repetición, así como la paciencia, y lo que en el genio sirve de compensador, les falta a ellos. Por lo demás, cada uno tiene el máximum de memoria para lo que le interesa y el mínimum para lo que no le interesa. De aquí que los grandes espíritus olviden pronto los detalles cotidianos de la vida diaria, así como a los hombres insignificantes a quienes van conociendo, mientras que los hombres mediocres los recuerdan perfectamente; en cambio, aquéllos tienen, para lo que tiene importancia a sus ojos y para las cosas grandes, una buena memoria, a veces estupenda.

Pero, en general, es fácil comprender que retenemos mejor aquellas series de representaciones que están ligadas entre sí por una o por varias de las formas indicadas de razón o de sucesión, y peor las que no están ligadas entre si, sino sólo con nuestra voluntad, por la ley de la motivación, esto es, las que se han reunido caprichosamente: en aquéllas, las formas *a priori* de nuestra conciencia nos ahorran la mitad del trabajo; éstas, como, en general, toda clase de conocimientos a *priori,* fueron las que dieron ocasión a la doctrina de Platón de que todo conocimiento es un recuerdo.

Cuando queremos retener profundamente algo en la memoria, hay que referirlo a una imagen sensible, ya directamente por un ejemplo, ya por una simple comparación cualquiera, pues lo percibido intuitivamente se adhiere de un modo más sólido que los simples pensamientos abstractos y que las palabras. Por eso retenemos mejor lo que nos ha sucedido que lo que hemos leído.

CAPÍTULO VIII

Consideraciones y resultados generales.

46

ORDEN SISTEMÁTICO

El orden en que yo he expuesto las diversas formas del principio de razón suficiente, no es el sistemático, sino que ha sido elegido a causa de su mayor claridad, para empezar por la más conocida y que necesita menos de las demás, conforme a la regla de Aristóteles:

> και μαθησεως ουχ απο του πρωτου, και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρχτεον, αλλ᾽ ὁθεν ραστ᾽ αν μαθοι
>
> *(et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quid facilius discat), Metaph., IV, I.*[100]

El orden sistemático es el siguiente: primero debe exponerse el Principio de razón de ser, y de éste, el primero su empleo en el tiempo, como el más sencillo, el que contiene el esquema de todos los demás, como el prototipo de toda finalidad; luego, después de exponer la razón de ser en el espacio, la ley de causalidad; después de ésta, la motivación, y el principio de razón suficiente del conocer, el último, puesto que los otros se basan en representaciones inmediatas y éste en representaciones de representaciones.

La verdad enunciada aquí de que el tiempo es un sencillo esquema que contiene lo esencial de todas las formas del principio de razón, nos explica la absoluta y perfecta claridad y exactitud de la aritmética, a la cual no puede llegar ninguna otra ciencia. En efecto: todas las ciencias descansan en el principio de razón suficiente en cuanto son una cadena de principios y consecuencias; la serie numérica es la serie sencilla y general de las razones de ser y sus consecuencias en el tiempo; a causa de esta perfecta sencillez, y por no dejar nada fuera de ella, ninguna relación indeterminada posee toda la exactitud, apodicticidad y evidencia posibles. Después, todas las demás ciencias, incluso la geometría, ocupan un lugar inferior en este respecto, porque de las tres dimensiones del espacio se derivan tal número de relaciones, que es demasiado

---

[100] "a veces, por ejemplo, ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender; Aristoteles, Metafísica, Libro V, cap. I, pág 193, Biblioteca Básica Gredos.

difícil comprenderlas todas ellas, tanto por medio de la intuición pura como empírica; de aquí que los complicados problemas de la geometría sólo por medio de las cifras se resuelvan, resolviéndose, por tanto, la geometría en aritmética. No necesito decir aquí que las demás ciencias contienen muchos más elementos de confusión u oscuridad.

47

RELACIÓN DE TIEMPO ENTRE EL PRINCIPIO Y LA CONSECUENCIA

Según la ley de la causalidad y de la motivación, el principio debe preceder a la consecuencia en el orden del tiempo. Esto es completamente esencial, como he demostrado en mi obra capital, tomo II, cap. IV, págs. 41 y 42*;* por tanto, para no repetirme, remito a dicha obra al lector. Además, hay que tener cuidado de no inducir a error por medio de ejemplos como el que Kant *(Crítica de la razón pura,* pág. 202, 1.ª edic.) aduce, a saber: que la causa del calor de una habitación, la chimenea, coexiste con dicho calor, que es a la vez su efecto; pero hay que recordar que una cosa no es la causa de otra, sino un estado causa del otro. El estado de la estufa, esto es, el poseer una más alta temperatura que el ambiente de la habitación, hace que el sobrante de su calor pase a dicho ambiente, y, como cada capa de aire caliente, al elevarse, deja un sitio que viene a ser ocupado por otra capa de aire frío, renuévase el primitivo estado, la causa, y, por consiguiente, también el segundo, el efecto, siempre que entre la estufa y la habitación haya un desequilibrio de temperatura. Así, pues, no hay una causa constante, la estufa, ni un efecto constante, el calor de la habitación, que sean simultáneos, sino una cadena de cambios, a saber: una renovación constante de dos estados, de los cuales uno de ellos es efecto del otro. Bien claro se ve por este ejemplo qué concepto tan confuso de la causalidad tenía el mismo Kant.

Por el contrario, el principio de razón suficiente del conocer no implica ninguna relación de tiempo, sino sólo una relación para la razón; por lo cual, las palabras *antes* y *después* no tienen aquí sentido.

El principio de razón de ser, en cuanto se aplica a la geometría, no implica relaciones de tiempo, sino sólo relaciones espaciales, de las cuales se podría decir que todas son simultáneas, si la simultaneidad aquí, como la sucesión, no careciese de sentido; pero, en cambio, en la aritmética, la razón de ser no es otra cosa que la relación de tiempo misma.

48

RECIPROCIDAD DE LOS PRINCIPIOS

El principio de razón suficiente puede, en cada una de sus formas, ser fundamento de un juicio hipotético, y como, en último término, también todo juicio hipotético se basa en él, subsiste la validez de la ley de las conclusiones hipotéticas, a saber: de la existencia del principio se puede llegar a la existencia de la consecuencia, y de la no existencia de la consecuencia a la no existencia del principio; pero de la no existencia del principio no se puede llegar a la no existencia de la consecuencia, y de la existencia de la consecuencia no se puede llegar a la existencia del principio. Sin embargo, es de notar que en la geometría casi siempre de la existencia de la consecuencia se puede llegar a la existencia del principio, y de la no existencia del principio a la no existencia de la consecuencia. Esto procede de que, como dijimos en el párrafo 37, toda línea determina la situación de otra línea cualquiera, y es indiferente el tomar por principio una de ellas, y la otra por consecuencia, o vice-versa. De esto nos podemos convencer recorriendo los problemas dé la geometría. Ahora bien: cuando no se trata sólo de líneas, sino de superficies, hecha abstracción de la figura, la mayor parte de las veces no se puede deducir de la existencia de la consecuencia la existencia del principio, ó, mejor dicho, los principios no son recíprocos, y lo condicionado no se convierte en condición. Pongamos un ejemplo: cuando dos triángulos tienen igual base e igual altura, limitan una misma superficie; pero no se puede afirmar el principio inverso: si dos triángulos tienen la misma superficie, tendrán la misma base e igual altura, pues las alturas pueden estar en razón inversa de las bases.

La ley de causalidad no admite reciprocidad, no pudiendo ser nunca el efecto causa de su causa, y de aquí el concepto de acción reciproca, que en su propio sentido no es admisible, según se dijo en el párrafo 20. Una reciprocidad en el principio de razón del conocer, sólo podría tener lugar en conceptos equivalentes, cubriéndose las esferas de éstos mutuamente. Fuera de esto, la reciprocicación es un *circulus vitiosus.*

49

LA NECESIDAD

El principio de razón suficiente, en todas sus formas, es el único origen y el único sustentador de todas y cada una de las necesidades, pues necesidad no tiene otro sentido verdadero y evidente que la indefectibilidad de la consecuencia, una vez sentado el principio. Según esto, toda necesidad es condicionada; necesidad absoluta, esto es, incondicional, es una *contradictio in adjecto,* pues ser necesario no puede significar otra cosa que ser consecuencia de un determinado principio- Si, por el contrario, se le quisiera definir como «lo que no puede dejar de ser», tendríamos una simple explicación de palabras, refugiándonos, para evitar la explicación real, en un concepto abstracto, asilo de donde nos arrojaría pronto la pregunta de: ¿cómo es

posible, ni imaginable, que algo no pueda dejar de ser, puesto que toda existencia sólo nos es conocida empíricamente? Se ve, pues, que esto sólo es posible en cuanto existe un principio, del cual es consecuencia. Ser necesario y ser Consecuencia de un principio dado son, por tanto, conceptos equivalentes, *y* como tales pueden ser usados el uno en vez del otro. El «ser absolutamente necesario», concepto favorito de los filosofastros, encierra, por consiguiente, una contradicción: por el predicado «absolutamente» (es decir, no dependiente de otro alguno) se anula la condición por la cual únicamente lo «necesario» es imaginable y tiene un sentido. Es este otro ejemplo del abuso de los conceptos abstractos para captaciones metafísicas, como ya he demostrado que lo son los conceptos «sustancia inmaterial», «principio absoluto», «causa universal», etc. No me cansaré de repetir que todo concepto abstracto tiene su piedra de toque en la intuición. De esto se deduce que, con arreglo a las cuatro formas del principio de razón suficiente, habrá una cuádruple necesidad: 1, la lógica, basada en la razón del conocer, conforme a la cual, dadas las premisas, está dada la conclusión; 2, la física, basada en la ley de causalidad, según la cual, produciéndose la causa, no puede dejar de producirse el efecto; 3, la matemática, según la razón de ser, en virtud de la cual la verdad de un teorema cierto es irrefutable; 4, la moral, en virtud de la que todo hombre, y aun todo animal, ante un motivo dado, tiene que conducirse de un modo determinado por su carácter nativo y constante, y esto de un modo tan indefectible como un efecto cualquiera sigue a su causa, si bien esta necesidad no es tan concreta como cualquiera otra, por la dificultad de un conocimiento acabado del carácter empírico individual y del grado de cultura anejo al mismo, porque estudiar un carácter es otra cosa muy distinta que estudiar las propiedades de una sal y predecir su reacción. Yo no dejaré de repetir y demostrar todo esto, contra los ignorantes o imbéciles que, despreciando las luminosas enseñanzas de tantos grandes espíritus, afirman lo contrario en favor de su filosofía cortesana. Como yo no soy profesor de filosofía, no tengo necesidad de hacer reverencias a la estupidez.

50

SERIES DE PRINCIPIOS Y DE CONSECUENCIAS

Según la ley de causalidad, la condición es siempre, a su vez, condicionada, y, por cierto, de la misma manera; de aquí nace *a parte ante*, una *serie in infinitum.* Lo mismo sucede con la razón de ser en el espacio: todo espacio relativo es una figura, tiene límites que lo son también de otras figuras y que condicionan a su vez a estas otras figuras, y así en todas direcciones, hasta el infinito; pero si se considera una figura aislada en sí misma, la serie de la razón de ser tiene un fin, porque se parte de una determinada relación, como también la serie de causas tiene un fin, si nos detenemos en una causa determinada. En el tiempo, la serie de la razón de ser, tanto a *parte ante* como *a parte post,* tiene una extensión infinita, estando determinado cada

momento por el anterior, y determinando él, a su vez, el siguiente, por lo que el tiempo no puede tener principio ni fin. La serie de principios de conocer, por el contrario, esto es, una serie de juicios, cada uno de los cuales recibe verdad lógica del otro, termina siempre alguna vez, a saber: o en una verdad empírica, o transcendental, o metalógica. Si se trata de una verdad empírica, que fundamenta la última proposición, y al llegar a ella se pregunta «por qué», entonces lo que se pide no es un principio de conocimiento, sino una causa, es decir, que la serie de principios del conocimiento degenera en la serie de principios del devenir; pero si se invierten los términos, esto es, si para que la . serie de principios del devenir pueda tener un término, se pasa a la serie de principios de conocer, esto no podrá ser nunca una consecuencia natural de las cosas, sino el resultado de una deliberada intención; por tanto, un ardid, y, en verdad, que no es otra cosa el conocido sofisma de la prueba ontológica de Dios. En efecto: después que por la prueba cosmológica se ha llegado a una causa en la cual se quiere permanecer para hacerla la causa primera, no por esto la ley de la causalidad queda en suspenso, sino que continúa preguntando «por qué», es decir, que se la deja secretamente a un lado y se pone en su lugar el principio de conocimiento, parecido a ella desde lejos, dando, en vez de una causa, que es lo que se pide, un principio de conocimiento, el cual se obtiene del concepto que queremos demostrar, y cuya realidad es aún problemática, y que, siendo un principio, quiere figurar como causa. Naturalmente, se tiene ya el concepto en cuestión preparado, envolviendo la realidad, para salvar las apariencias, en un manto para disponer mejor la sorpresa, como ya hemos puesto en claro en el párrafo 7. Por el contrario, cuando una serie de juicios descansa en un principio de verdad transcendental o metalógica y se sigue preguntando «por qué», entonces no se podrá dar ninguna contestación, porque la pregunta carece de todo sentido, esto es, no se sabe qué clase de razón exige, pues el principio de razón es el principio de toda explicación; explicar una cosa equivale a referir su existencia y sus relaciones a una forma determinada del principio de razón con arreglo a la cual debe ser como es, y conforme a lo cual, el principio de razón, es decir, la relación que expresa en alguna de sus formas, no es explicable, porque no hay ningún principio para explicar el principio de razón —lo mismo que el ojo lo ve todo, pero no puede verse a sí mismo—. Respecto de los motivos, claro es que forman series, siendo la determinación o resolución para conseguir un determinado fin, motivo de la determinación para poner en práctica toda una serie de medios; sin embargo, estas series terminan siempre *a parte priori* en una representación de las dos primeras clases, en la cual reside el motivo, y tal representación es Ja base del motivo que consiguió poner en movimiento esta voluntad individual. Ahora bien: la posibilidad de que dicho motivo mueva la voluntad, es un dato para el conocimiento del carácter empírico, y el porqué ha sido movido es pregunta a que no se puede responder, pues el carácter inteligible está fuera del tiempo y no puede ser objeto del conocimiento. La serie de motivos, en cuanto tal, encuentra de este modo su fin en un último motivo de esta naturaleza, y pasa, según el último miembro sea un objeto real o un mero concepto, a la serie de causas o a la serie de principios de conocimiento.

51

Cada ciencia tiene por guía una de las formas del principio de razón suficiente con preferencia a las demás.

Como la pregunta «por qué» exige una razón suficiente, y la dependencia de los conocimientos unos de otros, según el principio de razón suficiente, es lo que distingue a las ciencias de los meros agregados de conocimientos, por eso se ha dicho en el párrafo 4 que «el por qué» es la madre de las ciencias. También vemos que en cada una de las ciencias domina una forma especial, con preferencia a las demás, del principio de razón suficiente, que le sirve de guía, aunque también las otras se utilizan en ella, si bien de un modo más subordinado. En las matemáticas puras, el principio de razón de ser es la forma dominante (si bien las demostraciones se rigen por el principio de conocimiento); en las aplicadas, el principio de causalidad, y este domina soberanamente en la física, química, geología, etc. El principio de razón del conocer encuentra empleo en todas las ciencias, puesto que en todas ellas lo especial es conocido por lo general; pero es el guía principal, y casi exclusivo, en la botánica, zoología, mineralogía y demás ciencias clasificadoras. La ley de la motivación, cuando se toman todos los motivos y máximas, cualesquiera que sean, como datos que explican las acciones, es el guía principal de la historia, de la política, de la psicología pragmática, etc., etc.; pero si se toman los motivos y máximas en sí mismos, según su valor y origen, por objeto de investigación, constituirán la materia de la ética. En el segundo tomo de mi obra principal encontrará el lector, capítulo XII, pág. 129, una división de las ciencias fundada en este principio.

52

DOS RESULTADOS PRINClPALES

Me he esforzado en esta disertación por demostrar que el principio de razón suficiente es una expresión común a cuatro diferentes relaciones, cada una de las cuales descansa en una ley especial (puesto que el principio de razón suficiente es un principio sintético a *priori)* dada *a priori.* Estas leyes han sido halladas por el procedimiento de especificación, y por el método de homogeneidad debemos admitir que, así como están reunidas en una sola expresión común, tienen también por común raíz un mismo origen en el conjunto de nuestras facultades cognoscitivas, y que debemos, según esto, considerarle como el más recóndito germen de toda dependencia, relatividad, instabilidad y finitud, en el tiempo, del objeto de nuestra conciencia, mantenido en los limites de la intuición sensible, de la inteligencia y la razón, del sujeto y del objeto, o sea el germen de aquel mundo que Platón rebaja a la condición de

αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον,[101]

cuyo conocimiento sólo sería un

δοξα μετ' αισθησεως αλογου,[102]

y al cual el cristianismo, con muy buen sentido, y conforme a la forma de nuestro principio expuesta en el párrafo 46 como su más sencillo esquema y el prototipo de toda finitud, llama lo temporal. El sentido general del principio de razón es que siempre, y en todas partes, cada cosa sólo puede ser mediante otra. Así, el principio de razón tiene, en todas sus formas, su raíz en nuestro intelecto, es a *priori;* de aquí que no se pueda aplicar a todas las cosas existentes, esto es, al mundo, con inclusión de este intelecto en el cual reside este mundo, pues dicho mundo, que sólo se puede representar mediante tales apriorísticas formas, es, por esto mismo, una mera apariencia. Por consiguiente, lo que no es aplicable sino en virtud de estas formas, no se puede aplicar al mundo, es decir, a las cosas en sí que en él se representan. Por esto no puede decirse: «El mundo en sí mismo, y todas las cosas en sí mismas, existen en virtud de otra cosa», proposición que constituye lo que se llama prueba cosmológica.

He llegado a la formulación de tan importante resultado por la presente disertación, y creo que debiera preguntarse o exigirse a todo filósofo que en sus especulaciones apoye alguna conclusión sobre el principio de razón suficiente, o hable, en general, de una razón que determine a qué clase de razón se refiere. Pudiera creerse que, siempre que se habla de una razón, ésta se define por sí misma y no es posible confusión alguna; pero hay ejemplos en abundancia que demuestran, en parte, que se confunden las expresiones razón y causa, y se usan sin distinción, en parte, porque se habla de razón y razonado, principio y principiado, condición y condicionado, sin distinguir entre ellos; quizá, sin embargo, esta confusión no procede de ignorancia, sino de malicia. Así habla el mismo Kant de la cosa en sí, como razón del fenómeno; así también *(Critica de la razón pura,* 5.a edic., página 590) de una razón de la posibilidad de toda apariencia, de una razón inteligible de los fenómenos, de una causa inteligible, de una razón desconocida, de la posibilidad de las series sensibles en general (592), de un transcendental objeto que es la razón de los fenómenos y de la razón, porque nuestra sensibilidad tiene esta mejor que todas las demás condiciones

[101] "siempre surgiendo y pereciendo, pero nunca existiendo". Extraído y traducido por nemo11 de: edición electrónica en imágenes: "The Cornell Library Historical Monographs", Schopenhauer, On the fourfold root of the principle of sufficient reason, pág 187, http://historical.library.cornell.edu.

[102] "la opinión que acompaña a la percepción sin fundamento". nemo11.

(641), y así en otros varios lugares, todo lo cual me parece que no conviene con aquellas ponderadas, profundas e inmortales palabras (591): «Que la causalidad[103] de las cosas es sólo un fenómeno y no se puede referir a otra regresión que a la empírica, que determina los fenómenos».

Desde Kant, los conceptos de razón y consecuencia, principio y principiado, etc., se usan cada vez más confusamente, como sabe todo el que haya estudiado los novísimos escritos filosóficos.

Contra este vicioso uso de la palabra razón, y, con él, del principio de razón suficiente, en general, va mi siguiente objeción, que es, al mismo tiempo, el segundo resultado, exactamente ligado con el primero, que se deriva de esta disertación sobre el objeto de la misma. Si bien las cuatro leyes de nuestras facultades cognoscitivas, cuya común expresión es el principio ***de*** razón suficiente, por su carácter común y porque todo objeto del sujeto reviste una de sus formas, se nos revelan como una , y la misma naturaleza originaria y característica interior de nuestras facultades cognoscitivas, manifestadas en la triple forma de sensibilidad, inteligencia y razón, de modo que si se imaginase una nueva quinta clase de objetos, desde luego, se presupondría que aparecería en ella el principio de razón suficiente en una nueva forma, no podemos hablar de una razón absoluta, y tanto menos de una razón general, como de un triángulo general, que no sería más que un concepto abstracto, adquirido o formado por medio del pensamiento discursivo, el cual, como representación de representaciones, no es más que un medio de pensar muchas cosas en una sola. Así como todo triángulo es, o agudo u obtuso, o rectangular, o equilátero, o isósceles, etc., así también, puesto que sólo tenemos cuatro clases de objetos, toda razón pertenece a una de las cuatro formas del principio de razón posibles, y, según esto, sólo podrá valer dentro de una de las cuatro clases de objetos de nuestras facultades cognoscitivas (presuponiendo, como es natural, su uso el mundo en su totalidad, y, por tanto, dentro de él dichas facultades, y limitándose a dicho mundo exterior, o sea al mundo de los fenómenos), y nunca fuera de ellas, ni fuera de dichos objetos. Si alguien pensase o dijese lo contrario, esto es, que razón, en general, es otra cosa que el concepto común a las cuatro formas aquí estudiadas, volveríamos a resucitar la disputa entre realistas y nominalistas, y en el caso presente deberíamos colocarnos al lado de los últimos.

FIN

---

[103] # La causalidad empírica es conocida por Kant como la dependencia de otras cosas. Sobre este punto remito al lector a mis objeciones en la página 524 (3.ª edic., pág. 552) de mi Crítica de la filosofía kantiana.

SCHOPENHAUER[104]

Entre los adversarios de Hegel ocupa el primer lugar, tanto por razón cronológica como por su importancia, el hombre que ya durante la vida de aquél le combatió rudamente, y que vino a ser luego el heredero de su popularidad: Arturo Schopenhauer. Nació, el 22 de Febrero de 1788, en Danzig, en donde su padre figuraba como uno de los más prestigiosos comerciantes. Su madre fue la conocida escritora, muy leída en su tiempo, Juana Schopenhauer. En 1793 se trasladó la familia a Hamburgo, y allí empezó la peregrinación que Schopenhauer continuó hasta 1833. a los nueve años fue llevado Arturo por su padre al Havre, y allí, en casa de un industrial amigo de la familia, recibió, durante dos años, lecciones particulares y aprendió cumplidamente el idioma francés. De vuelta a Hamburgo, ingresó en un Instituto de Enseñanza libre. Por aquel tiempo se despertó en é1 la afición al estudio de las ciencias, afición que amenazaba ser un obstáculo para el designio que su" padre había formado de hacer de su hijo Arturo un comerciante. Entonces el astuto Enrique Schopenhauer supo usar de un ardid, colocando a su hijo en la alternativa de emprender un largo viaje, renunciando para siempre al estudio de las ciencias y emprendiendo la carrera del Comercio, o matricularse en la Universidad. El empedernido viajero de quince años no supo resistir a la tentación, y escogió el primer camino.

El itinerario comprendía Bélgica, Inglaterra, Francia, Suiza y Alemania, y duró desde la primavera de 1803 hasta el otoño de 1804. Los seis meses que la familia permaneció en Inglaterra, los pasó Arturo en el colegio de un eclesiástico de Londres, donde echó los cimientos de su conocimiento de la lengua y literatura inglesas, así como de su odio contra la hipocresía religiosa de este país. En el otoño de 1804 acompañó a su madre a Danzig, en donde fue confirmado. En Diciembre volvió a Hamburgo, donde se disponía, al empezar el año de 1805, a comenzar la carrera de comerciante. La muerte repentina de su padre, acaecida pocos meses después, varió el rumbo de la vida de Schopenhauer. El respeto a la memoria de su padre le impidió decidirse inmediatamente a abandonar la para él odiosa carrera mercantil; pero como su madre, que ya se había trasladado a Weimar, inquieta por su humor sombrío, tomase consejo de su amigo Fernow, le mandó a Gotha, e ingresó en la Universidad. Allí, bajo la dirección de Jacobs y de Doring, recobró rápidamente el tiempo perdido.

Después de seis meses de permanencia en Gotha, volvió Schopenhauer a Weimar, y preparóse, por medio de estudios privados, bajo la dirección de Passow, en cuya casa vivió, para el ingreso en la Universidad. En 1809 pasó a la Universidad de Gottinga, donde especialmente las conferencias de G. E. Schulzes (autor del *AEnesidemus)* despertaron en él la pasión por la filosofía. En 1811, atraído por la fama de Fichte,

[104] # De Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriss (Sechzehnte Auflage; Stuttgart, 1905).

marchó a Berlín, y allí permaneció hasta 1813. La guerra le impidió graduarse de Doctor, como pensaba hacerlo, en aquel mismo año. Schopenhauer, buscando un asilo, refugióse en Rudolstadt, y allí entregóse a componer la disertación *Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente,* que le sirvió de tema para el doctorado que consiguió en la Facultad de Jena *in absentia.* El invierno le llevó a Weimar, poniéndose en relación con Goethe y con el orientalista Federico Mayer. El primero consagró a Schopenhauer en su *Teoría de los colores;* el segundo le hizo trabar conocimiento con los escritos sagrados de la India. El *Oupnekhat,* que, por cierto, sólo podía conocer traducido, le agradó tanto, que le declaró su Biblia, y dijo que sería el libro de su consolación en la hora de su muerte.

Las diferencias entre Schopenhauer y su madre, que desde hacía largo tiempo se habían manifestado ya, acentuábanse cada vez más; la convivencia de ambos se hizo imposible, y Schopenhauer se trasladó a Dresde en 1814, donde vivió solo, estudiando, hasta 1818. Allí escribió (1815) su *Tratado sobre la visión y los colores,* y trazó el plan de su gran *obra El mundo como voluntad y como representación,* cuyo primer tomo apareció en 1819. En otoño de 1818 pasó Schopenhauer a Italia. La quiebra de la casa de comercio de Danzig, en la cual había interesado su madre la mayor parte de su fortuna, le obligó a volver a Alemania antes de lo que pensara. Aun cuando estuviese prevenido contra pérdidas de consideración, tuvo por cuerdo asegurar su porvenir adscribiéndose a una Universidad. Así lo hizo, en 1820, en la de Berlín. Sin embargo, no enseñó allí más que seis meses.

Como no le conviniese la estancia en Berlín, y a consecuencia también del poco éxito que, como docente, había tenido, volvióse, en la primavera de 1822, a Italia. Después de una corta estancia, en Dresde, tornó, en 1825, a Berlín; pero no dio allí ninguna conferencia, si bien su nombre figuraba en la lista oficial de profesores. Durante esta última residencia en Berlín tradujo Schopenhauer el *Oráculo manual y arte de prudencia,* de Baltasar Gracián, del español al alemán. En 1830 publicó en latín la segunda edición, corregida y destinada al Extranjero, de su *Teoría de los colores,* que, bajo el titulo *Theoria colorum physiologica eademque primaria,* apareció en tres tomos en *Radii scriptores ophtalmologici minores.*

Atemorizado por los progresos del cólera, abandonó Schopenhauer a Berlín en 1831, y se dirigió a Frankfurt a. M. Las enfermedades *y* el tedio que le acometieron durante su residencia en Frankfurt, le hicieron pensar en trasladarse temporalmente a otra parte. Eligió Mannheim, donde permaneció un año, volviendo otra vez a Frankfurt en 1833, en donde permaneció hasta su muerte, acaecida repentinamente el 21 de Septiembre de 1860. a la época de Frankfurt pertenecen, además de las dos Memorias *Sobre la libertad de la voluntad humana y Sobre el fundamento de la moral* (publicadas en 1841 con el título común de Los *dos problemas fundamentales de la Etica),* otra, en un tomo, *Complementos,* edición aumentada de *El mundo como voluntad y como representación* (1844), Y 1ª obra más popular de Schopenhauer, los

dos tomos *Parerga y Paralipomena* (1851). Las obras completas fueron editadas en 1873-74 Por Julio Frauenstadt, que también publicó las *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer* (Leipzig, 1854, nueva serie, 1876), y un *Schopenhauer-Lexikon* (1871). Otra edición completa figura en el Catálogo de Reclam, Leipzig (E. Grisebach, 6 tomos, *Manuscritos de Schopenhauer; Testamento,* 4 tomos, 1891-1892), y también en la Biblioteca Götaschen der Weltlitteratur, con una introducción de Rodolfo Steiner (Stuttgart, 1894, 12 tomos). De la multitud de escritos sobre Schopenhauer, sobresalen las biografías y comentarios de W.Gwinner (2.ªedic., 1878), R. Kober (Heidelberg, 1888), E. Grisebach (1897, en Bettelheims «*Geisteshelden*»*),* Joh. Volkelt (1900, en Fromans Klassikern der Philosophie, tomo 10) y P. J. Moebius (Leipzig, 1904).

El pensamiento capital de Schopenhauer se puede condensar de la siguiente manera:

La única cualidad que hace al hombre superior a los animales, es aquella facultad especial llamada razón, reflexión o pensamiento, en su más estricto significado; no es otra cosa que la facultad de abstracción, y su función única es la de formar, relacionar o separar los conceptos, en los cuales se basa el señorío, dignidad y grandeza del humano espíritu. La capacidad de formar conceptos o pensamientos abstractos depende, en el hombre, de la imaginación, facultad en virtud de la cual su vida se diferencia tanto de los animales; pero la imaginación es también la que hace posible aquella propiedad específica del hombre, que ya Platón y Aristóteles consideraban como la fuente de la filosofía y de la metafísica, a saber: la admiración.

La metafísica es el conocimiento de aquello que constituye el interior de la Naturaleza y que condiciona a ésta; traspasa el mundo sensible o de la representación, para buscar lo que éste encierra dentro de sí o detrás de si, es decir, la cosa en sí, pero considerada, no independientemente de toda apariencia, sino como aquello que se nos aparece en la Naturaleza. Es inmanente, y no puede nunca llegar a ser transcendente; no se puede proponer otra cosa más que la mera explicación e interpretación de la experiencia, «una íntegra reproducción o reflejo del mundo en conceptos abstractos». La filosofía trata de conocer, por medio de la representación o de la apariencia, lo que no es representación; por tanto, la realidad del mundo. Y como el tiempo sólo tiene significación para lo aparente, o sea para el fenómeno, y no es aplicable en modo alguno a la esencia del mundo, toda determinación o relación temporal debe ser excluida o descartada del estudio de la esencia del mundo. También debemos rechazar, por no tener fundamento alguno, la usual división de la filosofía en teórica y práctica: la filosofía, en cuanto a su objeto, no hace sino Observar e investigar; por tanto, es siempre teórica. ¿Cómo llegamos al conocimiento de la realidad del mundo? Esta es la cuestión cardinal de la filosofía.

Lo único que nos es conocido, de donde podemos partir, de donde debemos buscar el camino para llegar al «interior de la Naturaleza», es el mundo como representación.

¿Cómo se produce este mundo de la representación y cuáles son sus formas fundamentales? La primera y principal de las formas de este conocimiento o representación del mundo fenomenal, es la división en objeto y sujeto. «Ninguna verdad es más cierta—dice Schopenhauer—, ni más independiente de todas las demás, ni que necesite menos de ser probada, que la de que todo lo que se halla en el entendimiento, esto es, el mundo, en su totalidad, es un objeto en relación con un sujeto.» El mundo como representación sólo existe por el sujeto y para el sujeto. Es objeto, y como tal, juntamente con sus más universales formas, conocidas *a priori* por nosotros, el principio de razón, el espacio, el tiempo y la causalidad, completamente ideal, es decir, condicionado pura y simplemente por nuestro intelecto y perteneciente a éste. Lo real, la cosa en sí, por consiguiente, no puede nunca ser objeto de nuestro conocimiento, *y* de este modo Schopenhauer, de acuerdo perfecto con Kant, niega la posibilidad de llegar a conocer la cosa en sí por el mero camino del conocimiento objetivo, que es, y será siempre, representación.

El problema, pues, del conocimiento real de las cosas sería insoluble si no tuviésemos abierto otro camino, más obscuro, pero más seguro también, a saber: la conciencia de nosotros mismos, o el conocimiento de nosotros mismos (en sentido filosófico); ese camino, por decirlo así, subterráneo; esa secreta relación con la cosa en sí, la cual, como por traición y por astucia, nos introduce en la fortaleza, que nos hubiera sido imposible tomar por un ataque exterior.

Así, pues, el conocimiento de nosotros mismos es la última meta de toda especulación, porque es la llave del conocimiento de la esencia interior de las cosas. Y puesto que nuestro yo es también objeto de nuestro conocimiento, y pertenece por lo mismo al mundo de las representaciones, el principio de razón, aplicado a nuestro mundo interior, nos proporciona un guía que nos indica la dirección en que la esencia de las cosas debe buscarse. El principio de razón suficiente es el principio de todo conocimiento, y no es susceptible de demostración alguna, puesto que toda demostración necesariamente le presupone. Expresa que todo procede de algo, que toda representación tiene necesariamente una razón que la explica. Todo el campo de nuestras representaciones se divide en cuatro clases, en cada una de las cuales, el principio de razón se presenta en una forma distinta y propia. Estas cuatro formas o desmembraciones del mismo son lo que Schopenhauer, usando de una feliz expresión, llama «la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente».

En la clase de las representaciones abstractas o conceptos aparece el principio de razón suficiente como principio de conocimiento *(principium rationis sufficientis cognoscendi).* «En conformidad—dice—, para que un juicio exprese un conocimiento, debe apoyarse en una razón suficiente: a causa de esta cualidad se dice que su predicado es verdadero.»

Para la clase de representaciones que constituyen la parte formal del mundo empírico,

esto es, para las formas aprioristicas de nuestra intuición, para el tiempo y el espacio, rige el principio de razón de ser *(principium rationis sufficientis essendi).* Bajo esta figura se puede formular como «la ley con arreglo a la cual las partes del espacio y del tiempo se corresponden unas con otras, en lo que se refiere a la situación y a la sucesión», y *su* dominio propio son las matemáticas.

El mundo de los objetos concretos o empíricos forma una nueva clase de representaciones: las representaciones empíricas, intuitivas, totales, cuyo principio explicativo es el principio de razón del devenir *(principium rationis sufficientis fiendi), o* sea la ley de causalidad. Este se presenta en la naturaleza bajo tres formas distintas: como causa, en sentido estricto; como excitación o estímulo, y como motivo, distinción que corresponde a la diferencia esencial entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales.

La motivación no es otra cosa que la causalidad obrando por medio del conocimiento. El motivo pertenece a la categoría de las causas; pero la manera cómo conocemos nosotros la motivación es muy diferente de la. manera de conocer las dos primeras formas, por lo que no necesitamos emplear, para la clase de representaciones, a la cual sólo se refieren motivos, a saber, para nuestros actos voluntarios (resoluciones y acciones), el principio de razón, en su forma general de ley de causalidad, sino que debemos separar una forma especial, la cuarta y última forma del principio de razón. Ahora bien: esta es la ley de motivación o el principio de razón del obrar *(principium rationis sufficientis agendi).*

Como los principios lógicos, matemáticos y físicos se nos manifiestan conjuntamente en el mundo fenomenal, es imposible encontrar por este camino el principio del mundo real. Tratemos de hacerlo por el camino de los motivos o de los principios éticos. El motivo es el fin de nuestros actos, presente en la conciencia o conocido por ella. Así, pues, para la eficacia del motivo son necesarias dos condiciones: el fin y su conocimiento. Conocemos el fin por medio del intelecto; pero ¿en dónde obra el motivo como tal? Donde hay fin, hay también, necesariamente, voluntad de realizarle. Así, pues, la voluntad, precede y el fin engendra. La capacidad para obrar según los motivos es el principio de conocimiento, puesto que los seres que obran por motivos, esto es, todos los seres animados, son seres que poseen representaciones (inteligentes), y al mismo tiempo voluntad, o sea seres volitivos. Lo primero es el principio del mundo ideal o de las representaciones, y como fuera de éste no hay ni puede haber nada más que lo en él representado, esto es, el principio del mundo real, de aquí que mi voluntad sea el núcleo de mi existencia, de mi ser, pues el total de la existencia humana consiste indudablemente en dos factores: conocimiento y actos. El principio del conocimiento es el intelecto, el principio de las acciones es la voluntad; y como quiera que un lado del mundo, el lado ideal, corresponde al intelecto, el otro lado, o sea el real, debe estar representado por la voluntad. Y una vez reconocida así nuestra propia esencia como voluntad, no tardaremos en declarar que la esencia del mundo es esta misma voluntad, manifestándose, tanto en el mundo orgánico como en

el inorgánico; en una palabra, declararemos que esta voluntad es la cosa en sí, porque entre los motivos y la excitación o la causa, en sentido estricto, sólo hay diferencia de grado, y, por consiguiente, en su raíz son idénticos. Los motivos son fines conscientes y queridos, mientras que la excitación y la causa son ciegas, no conocidas, explicables por la ley general del fin y hecha abstracción del intelecto, esto es, por la pura voluntad inintelectual.

De este modo encontramos en el dominio de los motivos, en nuestro propio *yo,* una explicación de la cosa en sí; pero explicación no es la palabra, pues hallar la cosa en sí, esto es, hacerla objeto de conocimiento, no se puede decir de ella como de tal cosa en sí, sino considerada como una representación, pues al designar Schopenhauer la voluntad como cosa en si, no debemos entenderlo al pie de la letra, sino como una pura denominación ***a potiori,*** esto es, como una denominación del género por una de sus más excelentes cualidades; la cosa en sí, para ser pensada como algo objetivo, debe tomar el nombre y el concepto de alguna de sus manifestaciones, y, por cierto, le toma aquí de la más cumplida y evidente, cual es la voluntad humana.

Esta concepción del principio del mundo como voluntad no es un hecho aislado en la historia: Schopenhauer cita a menudo máximas y sentencias de los filósofos antiguos y modernos, que contienen en sí este pensamiento fundamental; pero el más grande de los predecesores en que se apoya y de que parte es Kant, en cuya doctrina del carácter inteligible aparece bien claramente la cosa en sí como voluntad. Por esto precisamente es este punto de la filosofía kantiana, juntamente con su presupuesto, de la Estética transcendental, lo que Schopenhauer coloca sobre todo lo demás, declarándolo lo más hermoso y profundo que la mente humana produjo.

La explicación del mundo como un principio ético (voluntad) edifica realmente la filosofía schopenhaueriana sobre la ética, dando a ésta, en su más estricto sentido, un fundamento que hasta aquí le había faltado. «Sólo la metafísica—dice Schopenhauer—es real e inmediatamente la base de la ética, la cual originariamente está construida éticamente sobre la materia de la ética, o sea la voluntad. Por esto yo, con mucho más derecho que Espinosa, hubiera podido titular ***Ética*** á mi ***Metafísica***.»

La voluntad, como cosa en sí, es la condición del mundo fenomenal, y está fuera del dominio del principio de razón, siendo, por consiguiente, sin principio y absolutamente libre. El querer en sí, precisamente porque completa nuestro ser íntimo y coincide con nuestra conciencia, no se puede definir en modo alguno, y sí sólo describir como una fuerza ciega eterna, infinita, y como tal, el más alto dolor imaginable. La voluntad sufre por sí misma, y busca redención y no la puede encontrar sino en su propio aniquilamiento; mientras la voluntad permanece mera voluntad, dura el deseo y el sufrimiento. Para poner un fin a este sufrimiento, la voluntad debe conocerse a si misma; por decirlo así, volver sobre sí misma, crear una luz que la ilumine y que la traiga a quietud: esta luz es el intelecto; por medio de él

llega la voluntad al conocimiento de si misma. El intelecto es, por lo tanto, producto de la voluntad; pero no, como ésta, primario y metafísico, sino secundario y físico; físico porque está ligado a un organismo. La voluntad debe, según esto, producir primeramente la naturaleza orgánica, esto es, debe representarse como tal, objetivarse; pero la naturaleza organizada tiene como presupuesto la naturaleza inorgánica; por lo que la voluntad se ve obligada a comenzar su obra redentora en un orden aun más bajo. La Naturaleza entera, hasta llegar al hombre, se nos ofrece como una serie de grados de objetivación de la voluntad, cuya significación metafísica más profunda es la conciencia de sí misma, la cual sólo se efectúa en la más alta floración del intelecto, en el conocimiento humano. El hombre es, por consiguiente, el momento critico de la voluntad y el redentor de la Naturaleza.

¿Cómo se consuma este proceso de redención?

En cada grado de objetivación de la voluntad o carácter empírico, en la modalidad empírica de cada fenómeno, se refleja el grado correspondiente de conciencia de la voluntad; esta conciencia, como «único hecho en si», es un proceso inteligible, un desarrollo, una serie de actos de voluntad singulares, inmediatos, en cada uno de los cuales la voluntad fija el correspondiente grado de su conocimiento, haciéndose de este modo objeto de si propia. Estas objetivaciones inmediatas y adecuadas de la voluntad son denominadas por Schopenhauer ideas (platónicas). La idea se distingue de la cosa en si en que—en la forma más universal de la apariencia, la de la representación, en general—llega a ser un objeto para un sujeto (y no aun en el tiempo, espacio y causalidad). La idea es la propiedad inteligible, el carácter inteligible de todas las. cosas, el cual, no estando subordinado al principio de razón, es absolutamente libre, en oposición a su representación en el mundo de los fenómenos, como carácter empírico, el cual en todas sus manifestaciones, en los actos y en los deseos, es completamente determinado. El principio de conocimiento para la libertad de nuestro ser en sí es el sentimiento humano general de responsabilidad, que se refiere a los hechos, pero en razón a la esencia del hombre, o sea su carácter inteligible; y sólo donde existe libertad, originalidad o aseidad, se puede predicar la responsabilidad.

El mundo de las ideas constituye el medio entre lo absolutamente real (la voluntad) y lo absolutamente ideal (la representación); pero cómo estas ideas entran en las formas de la apariencia, y cómo, en general, la doctrina de la objetivación de la voluntad se une con la de la idealidad del espacio y del tiempo, es problema al cual en vano buscamos en Schopenhauer una solución satisfactoria: todo lo que sabemos es que ola individualidad» (y, por tanto, también la objetivación en general) no sólo descansa en el *principium individuationis,* y, por tanto, no es en modo alguno mera apariencia, sino que tiene sus raíces en la cosa en sí, o sea en la voluntad, pues su carácter mismo es individual. La profundidad de estas raíces pertenece a los problemas cuya solución no intenta buscar; en una palabra, las ideas entran en las formas de la

apariencia. Las cosas particulares de todos los tiempos y lugares no son otra cosa que las ideas diversificadas, y, por tanto, decaídas de su pura objetividad.

Como quiera que, en el mundo de la apariencia, el *principium individualionis* domina (tiempo y espacio), este mundo constituye un lugar de ilusión y de sufrimiento. La voluntad, diversificándose e individualizándose, y constituyendo de este modo la voluntad de las existencias singulares, llega a ponerse en conflicto consigo misma, pues está sumida en el error sobre su propia esencia. El *principium individuationis* es el «velo de Maya» que, engañando al individuo, le separa de los demás, impidiéndole conocer la identidad de todos los seres.

La lucha de los individuos unos con otros, ó, para emplear una frase moderna, la lucha universal por la existencia, no es otra cosa que la lucha de la voluntad consigo misma y la consecuencia necesaria de aquel error. Un mundo así creado, en el cual domina la ilusión y el egoísmo, consecuencia de aquélla, y que está entregado a una lucha eterna, no puede ser obra de la bondad y sabiduría de un Dios, y aun menos el desarrollo de este mismo Dios. El panteísmo es absurdo; el teísmo se puede imaginar, pero no se puede probar. El único punto de vista desde el cual puede ser considerado un tan triste mundo como el nuestro es el ateísmo, el cual no se debe confundir con la irreligiosidad, como tampoco el teísmo con la religión, como suele suceder; antes bien, el ateísmo, y su consecuencia obligada el pesimismo, es la única concepción verdaderamente religiosa del mundo, pues sólo por la convicción (contraria al teísmo) de la libertad inteligible de mi ser y de la victoria del mal como un poder positivo en el mundo, puedo yo desviarme del mal y tomar una nueva dirección.

Ahora bien: el egoísmo es el principio constitutivo del mundo de las apariencias, la fuente de todos los males; por consiguiente, el mal. Tiene sus raíces, como ya se ha dicho, en la voluntad de vivir, la cual a su vez está condicionada o determinada por la cautividad en el *principium individuationis,* ese «velo de Maya». Una vez descorrido este velo, la voluntad se reconoce a sí misma en su esencia, y cesa el querer, porque el querer no era otra cosa que este ya conseguido conocimiento de sí misma. Este último estado del proceso del autoconocimiento de la voluntad, encuentra su expresión inteligible en la idea del hombre como sujeto involuntario del conocimiento. En el mundo de los fenómenos se presenta esta idea en dos formas: como genio y como santo. Ambos ofrecen sobre la restante humanidad una anormal separación del intelecto y la voluntad, lo que les proporciona la capacidad de adquirir un conocimiento intuitivo de la esencia del mundo. La visión de la idea, la fusión en el objeto u objetivación, la contemplación pura, la cesación del individuo, el vivir en el todo y para el todo, el aniquilamiento de la voluntad, en una palabra, es lo que tienen de común el santo y el genio. Diferencianse, sin embargo, el uno del otro, en parte, por la manera como emplean su conocimiento; en parte, por la duración del mismo: lo que el genio contempla y conoce, realízalo en la obra de arte; el santo, por el contrario, hace una obra de arte de su propia vida: el genio es transcendente; el

santo, inmanente. La materia del arte es el mundo de la idea, y las artes particulares son representaciones de ideas particulares. Como los dos extremos de la Naturaleza, de una parte, el mundo inorgánico, y de otra, el hombre, así se nos manifiestan los dos extremos en la serie de las artes: por un lado, la arquitectura, como representación de las ideas que constituyen el grado ínfimo de la objetivación (pesadez, cohesión, dureza); por otro lado, la poesía, en su género más perfecto, como expresión de la esencia del hombre, o sea su carácter: el drama. La música ocupa una posición completamente especial entre las Bellas Artes. No es imitación o representación de ideas particulares, sino expresión de la voluntad misma; por esto su efecto es más poderoso que el de las otras Bellas Artes, «pues éstas sólo hablan de sombras, mientras que la música habla de la esencia». «Pudiéramos llamar, según esto, al mundo que encarna la música, la voluntad personificada»; «si pudiéramos dar una explicación cierta, cumplida y acabada de la música, esto es, si pudiéramos reducirla a un concepto particular, esta sería a la vez una explicación del mundo, y, por lo tanto, la verdadera filosofía».

El genio es sagrado, porque, emancipándose de los limites del conocimiento, o sea del *principium individuationis,* llega a sumirse en el mundo de la libertad primaria. La intuición genial es, hablando metafísicamente, la completa autointuición o conocimiento de si misma, de la voluntad en si. El fin de las objetivaciones de la voluntad, o sea el fin del mundo, es alcanzado de este modo, y el mundo de las apariencias pierde su significación, pues éste no era otra cosa que la expresión de la voluntad tratando de conocerse a si propia. No le queda, pues, a la voluntad otra cosa que firmar una paz eterna consigo misma, un eterno descanso, una renunciación de sí misma, con lo cual el estado transcendente del genio se convertirá en un estado inmanente. Este último acto metafísico de la voluntad se expresa en el mundo físico por medio del fenómeno de la santidad. Santidad es el conocimiento exacto de la identidad de todos los seres. En este conocimiento se basa la característica total de la vida de los Santos. Así, pues, la identidad es lo único verdadero y real, siendo la pluralidad, esto es, el mundo empírico, cautivo en el *principium individuationis,* lo falso y meramente aparente. El *tat-twam así* («esto eres tú»), la fórmula indica de este conocimiento, es el regulador de *la* vida, y obra sobre la voluntad, no ya, como el anterior e incompleto conocimiento, como motivo, sino como quietivo, esto es, adormeciendo y anulando el egoísmo. La única virtud positiva, fundamento de toda moral, la compasión, será la fuente de todas las acciones. El compasivo se dice: «Mi verdadera e interior esencia existe en cada ser vivo tan inmediatamente como se me revela a mí mismo en mi conciencia.» Dondequiera que vuelve los ojos, ve una Humanidad doliente, animales que sufren también y un mundo perecedero; pero el misericordioso ve este mundo tan cerca de él como el egoísta su propia persona. Ante tal concepto del mundo, ¿corno habrá de afirmar esta vida por actos de voluntad, atándose a ella cada vez más fuertemente y metiéndose en sí mismo cada vez más?... Retrocederá espantado ante los placeres, en los cuales ve la afirmación de esta vida individual y dolorosa. El hombre llega, de este modo, al estado de libre renunciación,

de resignación, de verdadera calma y de completa abdicación de la voluntad. Esta dirección de la voluntad se manifiesta en el ascetismo, que no se puede llamar propiamente objetivación de la voluntad: puesto que es la meta de toda la gradación de objetivaciones; la cesación de la apariencia no reside ya más o menos en la misma apariencia; es la contradicción de la apariencia consigo misma; la apariencia subsiste aún, pero no pertenece ya al mundo de los fenómenos. Es el momento en que la libertad toca por primera y última vez al fenómeno, para poner un fin a éste y fundar el reino de la gracia. La libertad, hacia la cual tienden todos los seres, no puede, como la inmediata serie de los conocimientos, ser obtenida por la fuerza, sino que debe ser esperada con paciencia. Nos será concedida con gracia, después de una completa expiación, la cual no es otra que la vida misma.

Con la renunciación de la voluntad está alcanzado el destino del hombre y conseguida la bienaventuranza; pero la bienaventuranza no puede consistir en otra cosa, puesto que descansa en la negación de lo único real y en la cesación de lo único existente para nosotros (el mundo), que en el no-ser, en la nada, en el aniquilamiento. Esta nada (el Nirvana de los budistas) no puede ser conocida por nosotros en tanto existimos: permanece para nosotros siempre una nada, ante la cual nuestro ser retrocede y retrocederá siempre aterrorizado. «Nuestro aborrecimiento de la nada no expresa sino que amamos sobre todas las cosas la vida, y no somos sino esta voluntad de vivir, y no conocemos otra cosa que ella»; pero si volvemos la vista de la miseria y desamparo de nuestra propia existencia a la de aquellos que, venciendo al mundo, han conseguido llegar a la completa conciencia de su voluntad, nos asombraremos de su serenidad y de su paz interior, «completa bonanza del alma», cuyo reflejo en la faz de estos elegidos es inequívoca revelación de que el acceso a esa nada tan temida por nosotros constituye la verdadera vida: sólo perdurará la idea de alcanzar la muerte del individuo aun antes de la muerte física, de recobrar la voluntad y de consumar la obra de la redención.

El primer discípulo y secuaz de Schopenhauer fue el ya citado Julio. Frauenstadt (fallecido en 1878), pero el más fiel es el filósofo sanscritista Paul Deussen, aun vivo *(Elementos de metafísica,* 2.ª edic., 1890). Influidos por Schopenhauer, y señaladamente por su pesimismo, vemos a Julio Bahnsen, fallecido en 1881 *(Contradicción entre la ciencia y la esencia del mundo, 1*880-81), y a F. Mainlander, el cual selló su *Filosofía de la liberación* con el suicidio. Entre los schopenhauerianos puede también incluirse el africanista G. Peters (*Voluntad del mundo y mundo de la voluntad,* 1883) y a Ricardo Wagner.

Un verdadero continuador de la filosofía schopenhaueriana encontramos en Eduardo Hartmann (nacido en 1842, en Berlín), con su *Filosofía de lo inconsciente* (1869, 10.a edición, 3 tomos, 1890). Sobre su posición con respecto a Schopenhauer y a los demás grandes sistemas de la primera mitad del siglo XIX, se expresa él mismo en el prólogo de la citada obra de la siguiente manera: «Mi sistema es una síntesis de Hegel

y Schopenhauer, con notorio predominio del primero, completado con la introducción de los principios de la filosofía positiva de Shelling y del concepto de lo inconsciente del primer sistema de Shelling; el postulado provisional abstracto-monístico de este sistema es una fusión del idealismo de Leibniz con el realismo de las modernas Ciencias Naturales, en forma de monismo concreto, en el cual el pluralismo fenómeno-realista llega a su punto culminante, y el sistema así obtenido está fundado en bases empíricas y construido por medio del método inductivo de las modernas Ciencias Naturales e Históricas.»

Al principio pareció su filosofía decisiva; pero más tarde, las nuevas tendencias y el espíritu de los tiempos, hostil a toda especulación, fueron relegándola a segundo término. Entretanto trabajaba sin descanso en ensanchar su sistema por todos lados *(Fenomenología de la conciencia sensible,* 1879, y 2.a edición, 1886; *Filosofía de la religión,* 1881-82; *Estética,* 1886-87; *Doctrina de las categorías,* 1896), y en los últimos años se disponía a llevar a cabo el estudio critico de la evolución y del estado actual de la nueva filosofía alemana en cada una de sus disciplinas *(Historia de la metafísica,* 1899 -1900; *La psicología moderna,* 1901). Entre los secuaces de Hartmann sobresale Arturo Drews, nacido en 1865 *(La especulación alemana desde Kant,* 2.a edición, 1895).

Bajo la influencia de la filosofía schopenhaueriana y harmanniana se manifiesta la «mística» (ecléctica), o filosofía del espiritismo y ocultismo, representada por B. Hellenbach *(Los prejuicios de la Humanidad,* 1879-80, y otras), y por G. de Prel (1889-99, *Filosofía de la mística, Psicología monística,* etc.).